اهدائی مرحوم محقق کمانی
به کتابخانهٔ آستان قدس رضوی
۲۹۷/۳۱۲
ف ۸۸۵ الف
۱۲۹۸
۱۲۷۳۵۸

بسم الله الحمد لله وصلى الله على محمد وآله

اما بعد انکه شرف آدم بر سایر خلق عالم بعقل که از خواص آن علم و معرفت است و این وقتی مقبول و پسند آید که عاقل خود را بحلیهٔ علم و معرفت که خاصهٔ عقل است بیاراید و معرفت عاری از عمل بی حاصل چنانچه عمل بی علم و معرفت عاطل و باطل و تحصیل علم بار فرع اصول و بدون آن غیر ممکن الحصول خواهد بود پس در شرافت اصول همین قدر کافی و بقدر مدعی وافی باشد و از جملهٔ کتب مصنفه در این علم کتاب فرائد الاصول از جملهٔ تصانیف فحل الفحول حجة الاسلام والمسلمین وغیاث الملة والدین نخبة الفقهاء والمجتهدین وصفوة الفضلاء المتبحرین کهف الحاج والمعتمرین استاد معظم مفخم علم التقی حاج شیخ مرتضی دام ظله العالی میباشد که حقیقة قرهٔ باصرهٔ فضلا و محققین و خلاصهٔ افکار سابقین ولاحقین است بطرزیکه مبتدیان را بوجهی حسن بمطلب رساند و تحریریکه نظر کنندگان را حریص در مطالعهٔ آن گرداند و دارای تحقیقاتی که متوسطان را از بادیهٔ حیرت رهاند و تشییدیکه بفود منتهیان را بوهم خیال رساند و این نسخه مثل مطالب مندرجه در آن در غایت ندرت و نهایت عزت بود و میل مشتغلین علوم دینیه بان وافر و دست ایشان از دامن وصالش کوتاه و قاصر بود تا اینکه باقتضای این عهد میمون و اختر همایون اعلیحضرت سرکار اقدس شهریاری پادشاه جمجاه ملایک سپاه رعیت پرور و عدالت گستر فرمان روای هفت کشور غرهٔ ناصیهٔ جهانداری و قرهٔ باصرهٔ سلطنت و کامکاری مرکز نسبهٔ سلطنت و شهریاری و قطب دایرهٔ سلطنت و جهانبانی مشید قوانین عدل و انصاف و ماحی بنیان جور و اعتساف رونق دولت و معین و ناصر ملت السلطان بن السلطان والخاقان بن الخاقان بن الخاقان ناصر الدین شاه قاجار خلد الله ملکه و عظمته و جلاله که جهان تا پایدار از استوار عهدش پایدار و عالم اعتبار از محکمی دولتش با اعتبار و زمان از مقارنت عهدش بشرف عدل و احسان مقرون و از فیض التفات و مرحمتش هر ذی وجهی با مکرمت و سخاوت توامان و بمقتضای الناس علی دین ملوکهم هر کهتر و مهتر و هر دون و سرور مائل بخیر و محترز از شر هستند چون ترویج علم شریعت از اهم خیرات و اتم حسنات است و انتشار اسباب تحصیل آن از اعظم قربات است در اطباع و چاپ این کتاب احسانی وافر و امدادی غیر قاصر و اعانتی باهر در حق مشتغلین بود عالیجاه رفیع جایگاه مجدت و نجدت همراه عظمت و حشمت دستگاه صاحب مجد قدیم و فیض عمیم و خلق عظیم و قلب سلیم ذی الهمم الرفیعه فی ترویج الشریعه عمدة الاعاظم و زبدة الافاخم صفوة الاعیان مقرب الخاقان سرکار خان عظیم الوقار حسین خان سرتیپ شاه سون ادام الله اجلاله و اقباله مبادرت فرمودند بانتشار این کتاب بطبع و چاپ که هر کسی از مشتغلین علوم بهره مند بمطالعه آن شوند متذکر دولت سرکار خان معظم الیه بدعا خیر [illegible]

کتابخانه آستان قدس رضوی
شماره ثبت موقت ۲۳۸۴
تاریخ ۶۱/۶/

باسمه تعالی
پاسخ شد
فهرستبرگه منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

شماره ثبت: ۲۴۱۹۳
رده‌بندی دیویی: ف ۸۸۵ الف ۲۹۷,۳۱۲ مرجع ☐
سرشناسه: انصاری، مرتضی بن محمدامین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق
عنوان قراردادی:
عنوان: فرائد الاصول
کاتب: شیخ یوسف کبرانی تاریخ کتابت:
محل نشر: ناشر: تاریخ نشر:
صفحه شمار: بدون صفحه‌شماری مصور ☐ درسی ☐ گراور یا افست ☐
زبان: عربی ابعاد: ۱۸×۲۷/۵ نوع خط: نسخ
روش تهیه: وقفی ☑ اهدایی ☐ خریداری ☐ ارسالی ☐
واقف: محقق کمانی تاریخ ثبت: آبان ۶۶
یادداشتها: عنوان دیگر: الرسائل
موضوع(ها): ۱. اصول فقه شیعه
شناسه(های) افزوده: الف. کبرانی، یوسف، کاتب ب. کمانی، محقق، واقف ج. عنوان: الرسائل د. عنوان
فهرستنگار: عظیمی تاریخ فهرستنگاری: ۸۶/۱۰/۳۰

ملاحظات
مصور ☐ درسی ☐ گراوری ☐ افست ☐

بسم الله الحمد لله وصلى الله علی محمد واله

اما بعد انکه شرف ادم بر سایر خلق عالم بعقل که از خواص او علم و معرفت است واین وقتی مقبول و پسند اید که عاقل خود را بحلیه علم و معرفت که خاصه عقل است بیاراید و معرفت عاری از عمل بی حاصل چنانچه عمل بی علم و معرفت عاطل و باطل و تحصیل علم بان فرع اصول و بدون ان غیر ممکن الحصول خواهد بود پس در شرافت اصول همین قدر کافی و بقدر مدعی وافی باشد و از جمله کتب مصنفه در این علم کتاب فرائد الاصول از جمله تصانیف فحل الفحول حجة الاسلام والمسلمین وغیاث الملة والدین نخبة الفقهاء والمجتهدین وصفوة الفضلاء المتبحرین کهف الحاج والمعتمرین استاد معظم مفخم علم التقی حاج شیخ مرتضی دام ظله العالی میباشد که حقیقة قره باصره فضلا و محققین و خلاصه افکار سابقین و لاحقین است بتقریری که مبتدیان را بوجهی حسن بمطلب رساند و تحریری که نظر کنند کان را حریص در مطالعه ان کرداند و دارای تحقیقاتی که متوسطان را از بادیه حیرت رهاند و تنقیدی که بنفوذ منتهیان را بوهم خیال رساند و این نسخه مثل مطالب مندرجه در ان در غایت ندرت و نهایت عزت بود و میل مشتغلین علوم دینیه بان وافر و دست ایشان از دامن وصالش کوتاه و قاصر بود تا اینکه باقتضای این عهد میمون و اخر هما یونا علی حضرت سرکار اقدس شهریاری پادشاه جمجاه ملایک سپاه رعیت پرور و عدالت کستر فرمان روای هفت کشور غره ناصیه جهانداری و قره باصره سلطنت و کامکاری مرکز سپهر سلطنت و شهریاری و قطب دایره سلطنت و جهانبانی مشید قوانین عدل و انصاف و ماحی بنیان جور و اعتساف رونق دولت و معین و ناصر ملت السلطان بن السلطان والخاقان بن الخاقان بن الخاقان ناصر الدین شاه قاجار خلد الله ملکه و عظمته و جلاله که جهان تا پایدار است و استوار عهدش پایدار و عالم را اعتبار از محکمی دولتش با اعتبار و زمان از مقارنت عهدش بشرف عدل و احسان مقرون و از فیض التفات و مرحمتش هر ذی روحی با مکرمت و سخاوت توامان و بمقتضای الناس علی دین ملوکهم هر کهتر و مهتر و هر دون و سروری مایل بخیر و محترز از شر هستند و چون ترویج علم شریعت از اهم خیرات و اتم حسنات است و انتشار اسباب تحصیل ان از اعظم قربات است در اطباع و چاپ این کتاب احسانی وافر و امدادی غیر قاصر و اعانتی باهر در حق مشتغلین بود عالیجاه رفیع جایگاه مجدت و نجدت همراه اعظم و حشمت دستگاه صاحب حسب مجید قدیم و فیض عمیم و خلق عظیم و قلب سلیم ذی الهمم الرفیعة فی ترویج الشریعة عمدة الاعاظم و زبدة الافاخم صفوة الاعیان مقرب الخاقان سرکار خان عظیم الوقار حسین خان سرتیپ شاهسون دام اجلاله و اقباله مبادرت فرمودند در انتشار این کتاب بطبع و چاپ که هر کسی از مشتغلین علوم بهره مند بمطالعه ان مستفید کردد سرکار خان معظم الیه بدعای خیر ایشان زیاده و دولت و اقبال ایشان مایه

سازمان کتابخانه ها، موزه ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی
اداره مخطوطات
نام کتاب: فرائد الاصول
مؤلف: مرتضی بن محمد امین انصاری
موضوع: اصول فقه شیعه زبان: عربی
سال چاپ ... محل چاپ ...
شماره عمومی: ۲۴۱۹۲ کتابخانه / بخش ...
وقفی / خریداری: محقق سمنانی تاریخ ...
طول: ۲۷٫۵ عرض: ۱۸ شماره صفحه ها: ج
ملاحظات ...
مصور ☐ دیجیتال ☐ گراوری ☐ افست ☐

اهدائی مرحوم محقق ...
به کتابخانه آستانقدس رضوی
۲۹۷/۳۱۲
۸۸۵۹ الف
۱۲۹۸
۱۲۷۳۵۸

بسم الله الحمد لله وصلی الله علی محمد وآله

اما بعد انکه شرف آدم بر سایر خلق عالم بعقل که از خواص از علم و معرفت است و این
وفی مقبول و پسندیده که عاقل خود را بحلیهٔ علم و معرفت که خاصهٔ عقل است بیاراید
و معرفت عاری از عمل بی حاصل چنانچه عمل بی علم و معرفت عاطل و باطل و تحصیل
علم با فرع اصول و بدون آن غیر ممکن الحصول خواهد بود پس در شرافت اصول همین قدر
کافی و بقدر مدعی وافی باشد و از جملهٔ کتب مصنفه در این علم کتاب فرائد الاصول
از جملهٔ تصانیف فحل الفحول حجة الاسلام والمسلمین و غیاث الملة والدین نخبة الفقهاء
والمجتهدین و صفوة الفضلاء المتبحرین کهف الحاج والمعتمرین استاد معظم
مفخم علم التقی حاج شیخ مرتضی دام ظله العالی میباشد که حقیقة قرهٔ باصرهٔ فضلا
و محققین و خلاصهٔ افکار سابقین و لاحقین است بتقریریکه مبتدیان را بوجهی حسن
بمطلب رساند و تحریریکه نظر کنندگان را حریص در مطالعهٔ آن گرداند و دارای تحقیقاتی
که متوسطان را از بادیهٔ حیرت رهاند و تنقیدیکه نفوذ منتهیان را بوهم خیال رساند
و این نسخه مثل مطالب مندرجه در آن در غایت ندرت و نهایت عزت بود و میل مشتغلین
علوم دینیه بآن وافر و دست ایشان از دامن وصالش کوتاه و قاصر بود تا اینکه باقتضای
این عهد میمون و اختر همایون تا علی حضرت سرکار اقدس شهریاری پادشاه جمجاه ملایک
سپاه رعیت پرور و عدالت گستر فرمان روای هفت کشور غرهٔ ناصیهٔ جهانداری
و قرهٔ باصرهٔ سلطنت و کامکاری مرکز سپهر سلطنت و شهریاری و قطب دایرهٔ سلطنت
و جهانبانی مشید قوانین عدل و انصاف و ماحی بنیان جور و اعتساف و نور دولت و معین
و ناصر ملت السلطان بن السلطان بن السلطان والخاقان بن الخاقان بن الخاقان ناصر الدین شاه
قاجار خلد الله ملکه و عظمته و جلاله که جهان تا پایدار است و تا استوار عهدش پایدار و عالم را
اعتبار از محکمی دولتش با اعتبار و زمان از مقارنت عهدش بشرف عدل و احسان مقرون
و از فیض التفات و مرحمتش هر ذی وجهی با مکرمت و سخاوت توامان و بمقتضای الناس علی
دین ملوکهم هر که هنر و مهتر و هر دون و سر که قابل بخیر و محترز از شر هست چون ترویج علم شرع
از اهم خیرات و اتم حسنات است و انتشار اسباب تحصیل آن از اعظم قربات است در اطباع و چاپ این
کتاب باحسانی وافر و امدادی غیر قاصر و اعانتی باهر در حق مشتغلین بود عالیجاه رفیع جایگاه
مجدت و نجدت همراه عظمت و حشمت دستگاه صاحب مجد قدیم و فیض عمیم و خلق عظیم و قلب سلیم ذی الهمم
الرفیعه فی ترویج الشریعة عمدة الاعاظم و زبدة الافاخم صفوة الاعیان مقرب الخاقان سرکار خان عظیم الوقار
حسین خان سرتیپ شاهسون ادام الله اجلاله و اقباله مبادرت فرموده در انتشار این کتاب بطبع و چاپ که هر کسی از
مشتغلین علوم بهره مند بمطالعهٔ آن مستفید گردند سرکار خان معظم الیه بدعای خیر ... دعاء دولت ... اقبال بیابد

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی
شماره ثبت موقت
۳۲۸۴
تاریخ ۶۱

کتابخانه آستانقدس
۱۲۷۳۵۸
مصنف
مؤلف
خطی
چاپی
سال چاپ یا تحریر .... عدد اوراق
جزء کتب .... شماره خصوصی
شماره عمومی .... شماره قبض
واقف .... تاریخ وقف
طول .... عرض .... شماره صفحات

اهداء الی ... مرحوم محقق ...
کتابخانه آستان قدس رضوی
۲۹۷/۳۱۲
۸۸۵۰ الف
۱۲۹۸
۱۲۷۳۵۸

بسم الله الحمد لله وصلی الله علی محمد وآله

اما بعد انکه شرف ادم بر سایر خلق عالم بعقل که از خواص ان علم و معرفتست و این وقتی مقبول و پسند اید که عاقل خود را بحلیهٔ علم و معرفت که خاصهٔ عقلست بیاراید و معرفت عاری از عمل بی حاصل چنانچه عمل بی علم و معرفت عاطل و باطل و تحصیل علم بان فرع اصول و بدون ان غیر ممکن الحصول خواهد بود پس در شرافت اصول همین قدر کافی و بقدر مدعی وافی باشد و از جملهٔ کتب مصنفه در این علم کتاب فراید الاصول از جملهٔ مصنفات فحل الفحول حجة الاسلام والمسلمین و غیاث الملة والدین نخبة الفقهاء والمجتهدین و صفوة الفضلاء المتبحرین کهف الحاج والمعتمرین استاد معظم مفخم علم التقی حاج شیخ مرتضی دام ظله العالی میباشد که حقیقة قرهٔ باصرهٔ فضلاء محققین و خلاصهٔ افکار سابقین و لاحقین است بنحوی که مبتدیان او بوجهی حسن بمطلب رسانند و تحریر بکه نظر کنند کان را حریص در مطالعه ان کردانند و دارای تحقیقاتی که متوسطان را از بادیهٔ حیرت رهانند و تنقید بکه بقود منتهیان را بوهم خیال رسانند و این نسخه مثل مطالب منیعه در اندر غایت ندرت و نهایت عزة بود و میل مشتغلین علوم دینیه بان وافر و دست ایشان از دامن وصالش کوتاه و قاصر بود تا اینکه باقتضای این عهد میمون و اختر همایون ناعلی حضرت سرکار اقدس شهریاری پادشاه جمجاه ملایک سپاه رعیت پرور و عدالت گستر فرمان روای هفت کشور غرهٔ ناصیهٔ جهانداری و قرهٔ باصرهٔ سلطنت و کامکاری مرکز نسبهٔ سلطنت و شهریاری و قطب دایرهٔ سلطنت و جهانبانی مشید قوانین عدل و انصاف و ماحی بنیان جور و اعتساف رونق دولت و معین و ناصر ملت السلطان بن السلطان و الخاقان بن الخاقان ناصر الدین شاه قاجار خلد الله ملکه و عظمته و جلاله که جهان تا پایدار است و اعهدش پایدار و عالم اعتبار از محکمی دولتش با اعتبار و زمان از مقارنت عهدش بشرف عدل و احسان مقرون و از فیض الطاف و مرحمتش هر ذی وجهی با مکرمت و سخاوت توامان و بمقتضای الناس علی دین ملوکهم هر کهتر و مهتر و هر دون و سرور مایل بخیر و محترز از شر هستند چون ترویج علم شریعت از اهم خیرات و اتم حسنات است و انتشار اسباب تحصیل ان از اعظم قربات است در اطباع و چاپ این کتاب احسانی وافر و امدادی غیر قاصر و اعانتی باهر در حق مشتغلین بود عالیجاه رفیع جایگاه مجدت و نجدت همراه اعظمت و حشمت دستگاه صاحب مجد قدیم و فیض عمیم و خلق عظیم و قلب سلیم ذی الهمم الرفیعه فی ترویج الشریعه عمدة الاعاظم و زبدة الافاخم صفوة الاعیان مقرب الخاقان سرکار خان عظیم الوقار حسن خان سرتیپ شاه سون ادام الله اجلاله و اقباله مباشرت فرمودند در انتشار این کتاب بطبع و چاپ که هر کسی از مشتغلین علوم بهره مند بمطالعه ان سعی مند کردند سرکار خان معظم الیه بدعای خیر در ازمنهٔ عزیز بدعای دولت و اقبال ابد

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی
شماره ثبت ...
تاریخ ...
۳۲۸۴

لعلم صدر محقق ... محمد ... کتابخانه ... آستان قدس رضوی ...

هذا كتاب فرائد الاصول

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذى هدانا الى شرايع الاسلام بتمهيد قواعد الاحكام وارشدنا الى غاية المرام باتباع مسالك الافهام ووفقنا لتحصيل فصول الاصول باتقان ضوابط شريعة خير الانام وبلغنا الى نهاية المسئول باحكام قوانين الاحكام والصلوة والسلام على المبعوث لاعلاء دعائم الاسلام واعلان معالم الحلال والحرام وآله واصحابه البررة مفاتيح الرحمة ومصابيح الظلام **وبعد** فيقول اقل خدام الشريعة احوج الورى عبد الحسين بن محمد رضا التسترى عفى الله عنهما ان هذا تصنيف شريف وتاليف منيف من جملة تصانيف المولى المقام وقدوة الاسلام فحل الاعلام وفريد الايام الخائض فى اسرار المدارك والغائص فى بحار المسالك ممهد القواعد وجامع المقاصد كاشف رموز الدلايل نخبة الاواخر والاوائل مقباس مناهج غاية المرام ومشكوة مسالك ارشاد العوام مهذب القوانين المحكمة ومحرر الاشارات المنقحة المسالك المحكمة المبهمة منبع الفضل وعين العدل فاتح صحيفة السداد والرشاد وخاتم رقيمة الفضل والفقاهة والاجتهاد رئيس المحققين والمدققين من الاولين والآخرين شمس الفقهاء والمجتهدين مرتضى المصطفى ومصطفى المرتضى كهف الحاج شيخنا واستادنا علم التقى الحاج شيخ مرتضى الانصارى التسترى مد الله تعالى اطناب ظلاله على مفارق الانام وعمر الله بوجوده الشريف دوارس شرع الاسلام مادامت الفروع مترتبة على الاصول والشمس لها الطلوع عن الافول ثم ان دام ظله العالى لما اودع فيه نقود الحقايق وفرائد درر الدقائق وادرج فيه من مهمات مسائل الاصول ما لم يذكر فى ابواب والفصول واجاد ما افاد فيه من المطالب الابكار ما لم تصل اليها نتائج الافكار كثر رغبة المشتغلين الى ادراكها

ونشر

واشتد ميل المحصلين الى فهمها ولما كان بعضهم ما اهتدوا ابواب التوفيق الى ما فيها من التدقيق والتحقيق احببت ان اعلق عليه ما استفدت حين قرائتى عليه دام ظله العالى تبيانا للكتاب وتقريبا للمدعى الى الحق والصواب كان مع استصاره وسهولة استنساخه واكثاره فى غاية العزة والندرة ولا يكاد ايدى الكتاب تكفى لكفاية مع ما بهم من السعى فى تكثير كتابته وكان انطباعه موجبا للشياع وباعثا على مزيد الانتفاع فبادر بعض من ساعده التوفيق بعد الاطلاع الى اكثاره باطباعه ولامتياز ما فيه من المطالب وجودة ما احتوى من العجائب سمى بفرائد الاصول تميز المزيف عن المقبول رزقنا الله واياه حسن المثابة هو الكريم الوهاب بحق محمد وآله الاطياب

فاعلم ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعى فاما ان يحصل له الشك فيه او القطع او الظن فان حصل الشك فالمرجع فيه هى القواعد الشرعية الثابتة للشاك فى مقام العمل وتسمى بالاصول العملية وهى منحصرة فى اربعة لان الشك اما ان يلاحظ فيه الحالة السابقة ام لا وعلى الثانى فاما ان يمكن الاحتياط ام لا وعلى الاول فاما ان يكون الشك فى التكليف او فى المكلف به فالاول مجرى الاستصحاب والثانى مجرى التخيير والثالث مجرى اصالة البراءة والرابع مجرى قاعدة الاحتياط وما ذكرنا هو المختار فى مجارى الاصول الاربعة وقد وقع الخلاف فيها وتمام الكلام فى كل واحد يأتى فى محله ان شاء الله تعالى فالكلام يقع فى مقاصد ثلثة الاول فى القطع والثانى فى الظن والثالث فى الاصول العملية التى هى المرجع عند الشك اما الكلام فى المقصد الاول فنقول لا اشكال فى وجوب متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجودا لانه بنفسه طريق الى الواقع وليس طريقيته قابلة لجعل الشارع اثباتا او نفيا ومن هنا يعلم ان اطلاق الحجة عليه ليس كاطلاق الحجة على الامارات المعتبرة شرعا لان الحجة عبارة عن الوسط الذى به يحتج على ثبوت الاكبر للاصغر ويصير واسطة للقطع بثبوته له كالتغير لاثبات حدوث العالم فقولنا الظن حجة او البينة حجة او فتوى المفتى حجة يراد به كون هذه الامور وسائط لاثبات احكام متعلقاتها فيقال هذا مظنون الخمرية وكل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه وكذلك قولنا هذا الفعل مما افتى المفتى بتحريمه او قامت البينة على كونه محرما وكلما كان كذلك فهو حرام وهذا بخلاف القطع لانه اذا قطع بخمرية شىء فيقال هذا خمر وكل خمر يجب الاجتناب عنه ولا يقال ان هذا معلوم الخمرية وكل معلوم الخمرية حكمه كذا لان احكام الخمر انما تثبت للخمر لا لما علم انه خمر والحاصل ان كون القطع حجة غير معقول لان الحجة ما يوجب القطع بالمطلوب فلا يطلق على نفس القطع هذا كله بالنسبة الى حكم متعلق القطع وهو الامر المقطوع به واما بالنسبة الى حكم آخر فيجوز ان يكون القطع مأخوذا فى موضوعه فيقال ان الشىء المعلوم بوصف كونه معلوما حكمه كذا وحينئذ فالعلم يكون وسطا

شماره ثبت:
رده‌بندی دیویی
سرشناسه:
عنوان قراردادی:
عنوان: فرائد
کاتب:
محل نشر:
صفحه شمار
زبان: عربی
روش تهیه:
واقف:
یادداشتها:
موضوع(ها)
شناسه(های
فهرستنگار

لثبوت ذلك الحكم لمتعلقه كما اذا رتب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمرا لا على نفس الخمر
وبالجملة فالقطع قد يكون طريقا للحكم وقد يكون ماخوذا فى موضوع الحكم ثم ما كان منه
طريقا لا يفرق فيه بين خصوصياته من حيث القاطع والمقطوع واسباب القطع وازمانه اذ
المفروض كونه طريقا الى متعلقه فيترتب عليه احكام متعلقه ولا يجوز للشارع ان ينهى عن العمل به
لانه مستلزم للتناقض فاذا قطع كون مايع بولا من اى سبب كان فلا يجوز للشارع ان يحكم بعدم
نجاسته او عدم وجوب الاجتناب عنه لان المفروض انه بمجرد القطع يحصل له صغرى وكبرى اعنى
قوله هذا بول وكل بول يجب الاجتناب عنه فحكم الشارع بانه لا يجب الاجتناب عنه مناقض له الا
اذا فرض عدم كون النجاسة و وجوب الاجتناب من احكام نفس البول بل من احكام ما علم بوليته على
وجه خاص من حيث السبب او الشخص او غيرهما فيخرج العلم عن كونه طريقا ويكون ماخوذا فى الموضوع
وحكمه انه يتبع فى اعتباره مطلقا او على وجه خاص دليل ذلك الحكم الثابت الذى اخذ العلم فى موضوعه
فقد يدل على ثبوت الحكم لشىء بشرط العلم به بمعنى انكشافه للمكلف من غير خصوصية للانكشاف كما
فى حكم العقل بحسن اتيان ما قطع العبد بكونه مطلوبا لمولاه وقبح ما يقطع بكونه مبغوضا فان مدخلية
القطع بالمطلوبية او المبغوضية فى صيرورة الفعل حسنا او قبيحا عند العقل لا يختص ببعض افراده
وكما فى حكم الشرع بحرمة ما علم انه خمر او نجاسته بناء على ان الحرمة والنجاسة الواقعيتين انما تعرضان
مواردهما بشرط العلم لا فى نفس الامر كما هو قول بعض وقد يدل دليل ذلك الحكم على ثبوته لشىء
بشرط حصول القطع به من سبب خاص او شخص خاص كحكم الشارع على المقلد بوجوب الرجوع الى الغير
فى الحكم الشرعى اذا علم به من الطرق الاجتهادية المعهودة لا من مثل الرمل والجفر فان القطع الحاصل
من هذه وان وجب على القاطع الاخذ به فى عمل نفسه الا انه لا يجوز للغير تقليده فى ذلك وكذا
العلم الحاصل للمجتهد الفاسق او غير الامامى من الطرق الاجتهادية المتعارفة فانه لا يجوز للغير
العمل بها وكحكم الشارع على الحاكم بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له من الحس لا من الحدس الى غير ذلك
ثم من خواص القطع الذى هو طريق الى الواقع قيام الامارات الشرعية والاصول العملية مقامه
فى العمل بخلاف الماخوذ فى الحكم على وجه الموضوعية فانه تابع لدليل الحكم فان ظهر منه اعتباره على
وجه الطريقية للموضوع كالامثلة المتقدمة قامت الامارات والاصول مقامه وان ظهر من
دليل الحكم اعتبار القطع فى الموضوع من حيث كونها صفة خاصة قائمة بالشخص لم يقم مقامه غيره
كما اذا فرضنا ان الشارع اعتبر صفة القطع فى حفظ عدد الركعات الثنائية والثلاثية والاوليين
فان غيره كالظن باحد الطرفين او اصالة عدم الزائد لا يقوم مقامه الا بدليل خاص خارجى غير
ادلة حجية مطلق الظن فى الصلوة واصالة عدم الاكثر ومن هذا الباب عدم جواز اداء
الشهادة استنادا الى البينة واليد على قول وان جاز تعويل الشاهد فى عمل نفسه بهما اجماعا لان
ان العلم بالمشهود به ماخوذ فى مقام العمل على وجه الطريقية بخلاف مقام اداء الشهادة الا ان يثبت

[illegible] فلا يجب الاجتناب عنه صح

من الخارج ان كلما يجوز العمل به من الطرق الشرعية يجوز الاستناد اليه فى الشهادة كما يظهر من رواية
حفص الواردة فى جواز الاستناد الى اليد ومما ذكرنا يظهر انه لو نذر احد ان يتصدق كل يوم
بدرهم ما دام متيقنا بحياة ولده فانه لا يجب التصدق عند الشك فى الحياة لاجل استصحاب الحياة
بخلاف ما لو علق النذر بنفس الحياة فانه يكفى فى الوجوب الاستصحاب ثم ان هذا الذى ذكرنا
فى كون القطع ماخوذا تارة على وجه الطريقية واخرى على جهة الموضوعية جار فى الظن ايضا فان
فارق العلم فى كيفية الطريقية حيث ان العلم طريق بنفسه والظن طريق بجعل الشارع بمعنى كونه وسطا فى ترتب
احكام متعلقه كما اشرنا اليه سابقا لكن الظن ايضا قد يؤخذ موضوعا فلا بد من ملاحظة دليل
ذلك ثم الحكم بقيام غيره من الطرق المعتبرة مقامه لكن الغالب فيه الاول وينبغى التنبيه على امور الاول
انه قد عرفت ان القاطع لا يحتاج فى العمل بقطعه الى ازيد من الادلة المثبتة لاحكام مقطوعه فيجعل ذلك
كبرى لصغرى قطع بها فيقطع بالنتيجة فاذا قطع بكون شىء خمرا وقام الدليل على كون حكم الخمر فى نفسها
هى الحرمة فيقطع بحرمة ذلك الشىء لكن الكلام فى ان قطعه هذا هل هو حجة عليه من الشارع وان كان
مخالفا للواقع فى علم الله تعالى فيعاقب على مخالفته او انه حجة عليه اذا صادف الواقع بمعنى انه لو شرب
الخمر الواقعى عالما عوقب عليه فى مقابل من شربها جاهلا لا انه يعاقب على شرب ما قطع بكونه خمرا وان
لم يكن خمرا فى الواقع ظاهر كلماتهم فى بعض المقامات الاتفاق على الاول كما يظهر من دعوى جماعة
الاجماع على ان ظان ضيق الوقت اذا اخر الصلوة عصى وان انكشف بقاء الوقت فان تعبيرهم بظن الضيق
لبيان ادنى فردى الرجحان فيشمل القطع بالضيق نعم حكى عن النهاية وشيخنا البهائى التوقف فى
العصيان انتهى واستغربه لعدم سبق مشابها فى المقام وكذا الاختلاف بينهم ظاهرا فى ان سلوك
الطريق المظنون الخطر او مقطوعه معصية يجب اتمام الصلوة فيه ولو بعد انكشاف عدم الضرر فيه ويؤيده
بناء العقلاء على الاستحقاق وحكم العقل بقبح التجرى وقد يقرر دلالة العقل على ذلك بانا اذا فرضنا
شخصين قاطعين بان قطع احدهما بكون مايع معين خمرا وقطع الاخر بكون مايع معين آخر خمرا
فشرباهما فاتفق مصادفة احدهما للواقع ومخالفة الاخر فاما ان يستحقا العقاب او لا يستحقه احد
منهما او يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الاخر او العكس لا سبيل الى الثانى والرابع والثالث مستلزم
لاناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار وهو مناف لما يقتضيه العدل فتعين الاول و
يمكن الخدشة فى الكل اما الاجماع فالمحصل منه غير حاصل والمسئلة عقلية خصوصا مع مخالفة غير
واحد كما عرفت من النهاية وستعرف من قواعد الشهيد قده والمنقول منه ليس حجة فى المقام واما
بناء العقلاء فلو سلم فانما هو على مذمة الشخص من حيث ان هذا الفعل يكشف عن وجود صفة الشقاوة
فيه لا على نفس فعله كمن انكشف لهم من حاله انه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله فان المذمة على المنكشف
لا الكاشف ومن هنا يظهر الجواب عن قبح التجرى فانه لكشف ما تجرى به عن خبث الفاعل لا عن كون الفعل
مبغوضا للمولى والحاصل ان الكلام فى كون هذا الفعل المنهى عنه واقعا مبغوضا للمولى من حيث تعلق الاعتقاد

من حيث تعلقه باعتقاد المكلف بكونه مبغوضا للمولى الا ان هذا الفعل المنهى عنه ظاهرا ينبئ عن سوء سريرة العبد مع سيده وكونه في مقام الطغيان والمعصية فان هذا غير منكر في المقام لكن لا يجدي في كون الفعل محرما شرعيا لان استحقاق المذمة على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه على نفس الفعل ومن المعلوم ان حكم العقل باستحقاق الذم انما يلازم استحقاق العقاب شرعا اذا تعلق بالفعل لا بالفاعل واما ما ذكر من الدليل العقلي فنلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع لانه عصى اختيارا دون من لم يصادف قولك ان التفاوت بالاستحقاق والعدم لا يحسن ان يناط بما هو خارج عن الاختيار ممنوع فان العقاب بما لا يرجع بالاخرة الى الاختيار قبحه غير معلوم كما يشهد به الاخبار الواردة في ان من سن سنة حسنة كان له مثل اجر من عمل بها فاذا فرضنا ان شخصين سنا سنة حسنة او سيئة واتفق كثرة العامل باحديهما وقلة العامل بما سنه الآخر فان مقتضى الروايات كون ثواب الاول وعقابه اعظم وقد اشتهر ان للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا والاخبار في امثال ذلك في الثواب والعقاب بحد التواتر فالظاهر ان العقل انما يحكم بتساويهما في استحقاق المذمة من حيث شقاوة الفاعل وخبث سريرته مع المولى لا في استحقاق المذمة على الفعل المقطوع بكونه معصية وربما يؤيد ذلك انا نجد من انفسنا الفرق في مرتبة العقاب بين من صادف قطعه الواقع وبين من لم يصادف الا ان يقال ان ذلك انما هو في المبغوضات العقلائية من حيث ان زيادة العقاب من المولى وتاكد الذم من العقلاء بالنسبة الى من صادف الواقع لاجل التشفي المستحيل في حق الحكيم تعالى فتامل هذا وقد يظهر من بعض المعاصرين التفصيل في صورة القطع بتحريم شيء غير محرم واقعا فرجح استحقاق العقاب بفعله الا ان يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة فانه لا يبعد عدم استحقاق العقاب عليه مطلقا او في بعض الموارد نظرا الى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية فان قبح التجري عندنا ليس ذاتيا بل يختلف بالوجوه والاعتبارات فمن اشتبه عليه مؤمن ورع بكافر واجب القتل فحسب انه ذلك الكافر وتجرى فلم يقتله فانه لا يستحق الذم على هذا الفعل عقلا عند من انكشف له الواقع وان كان معذورا لو فعل واظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبي او وصي فتجرى ولم يقتله الا ترى ان المولى الحكيم اذا امر عبده بقتل عدو له فصادف العبد ابنه وزعمه ذلك العدو فتجرى ولم يقتله ان المولى اذا اطلع على حاله لا يذمه على هذا التجري بل يرضى به وان كان معذورا لو فعل وكذا لو نصب له طريقا غير القطع الى معرفة عدوه فادى الطريق الى تعيين ابنه فتجرى ولم يفعل وهذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجري لا يجديه ان لم يصادف الواقع ولذا يلزمه العقل بالعمل بالطريق المنصوب لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب بخلاف من هنا يظهر ان التجري على الحرام في المكروهات الواقعية اشد منه في مباحاتها وهو فيها اشد منه في مندوباتها ويختلف باختلافها ضعفا وشدة كالمكروهات ويمكن ان يراعى في الواجبات الواقعية ما هو الاقوى من جهاته وجهات التجري انتهى كلامه رفع مقامه اقول يرد عليه اولا منع ما ذكره من عدم كون قبح التجري ذاتيا لان التجري على المولى قبيح ذاتا كالظلم بل هو قسم من الظلم فيمتنع عروض الصفة

المحسنة له في مقابله لانقياد لله تعالى سبحانه فانه يمتنع ان يعرض له جهة مقبحة وثانيا لو سلم انه لا امتناع في ان يعرض له جهة محسنة لكنه على قبحه ما لم يعرض له تلك الجهة وليس فيما لا يعرض له في نفسه حسن ولا قبح الا بعد ملاحظة ما يتحقق في ضمنه وبعبارة اخرى لو سلمنا عدم كونه علة تامة للقبح كالظلم فلا شك في كونه مقتضيا له كالكذب وليس من قبيل الافعال التي لا يدرك العقل بملاحظتها في انفسها حسنها ولا قبحها وح فيتوقف ارتفاع قبحه على جهة يتدارك بها قبحه كالكذب المتضمن لانجاء نبي ومن المعلوم ان ترك قتل المؤمن بوصف انه مؤمن في المثال الذي ذكره كفعله ليس من الامور التي تتصف بحسن او قبح للجهل بكونه قتل مؤمن ولذا اعترف في كلامه بانه لو قتله كان معذورا فاذا لم يكن هذا الفعل الذي يتحقق التجري في ضمنه مما يتصف بحسن او قبح لم يؤثر في اقتضاء ما يقتضي الحسن لو فرض امره بقتل كافر فقتل مؤمنا معتقدا كفره فانه لا اشكال في مدحه من حيث الانقياد وعدم مزاحمة حسنه بكونه في الواقع قتل مؤمن ودعوى ان الفعل الذي يتحقق به التجري وان لم يتصف في نفسه بحسن ولا قبح لكونه مجهول العنوان لكنه لا يمتنع ان يؤثر في قبح ما يقتضي القبح بان يرفعه الا ان نقول بعدم مدخلية الامور الخارجة عن القدرة في استحقاق المدح والذم وهو محل نظر بل منع وعليه يمكن ابتناء منع الدليل العقلي السابق في قبح التجري مدفوعة مضافا الى الفرق بين ما نحن فيه وبين ما تقدم من الدليل العقلي كما لا يخفى على المتامل ان العقل مستقل بقبح التجري في المثال المذكور ومجرد تحقق ترك قتل المؤمن في ضمنه مع الاعتراف بان ترك القتل لا يتصف بحسن ولا قبح لا يرفع قبحه ولذا يحكم العقل بقبح الكذب وضرب اليتيم اذا انضم اليهما ما يصرفهما الى المصلحة اذا جهل الفاعل بذلك ثم انه ذكر هذا القائل في بعض كلماته ان التجري اذا صادف المعصية الواقعية تداخل عقابهما ولم يعلم معنى محصل لهذا الكلام اذ مع كون التجري عنوانا مستقلا في استحقاق العقاب لا وجه للتداخل ان اريد به وحدة العقاب فانه ترجيح بلا مرجح وان اريد به عقاب زائد على عقاب محض التجري فهذا ليس تداخلا لان كل فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح يزيد عقابه على ما كان فيه احدهما والتحقيق انه لا فرق في قبح التجري بين موارده وان المتجري لا اشكال في استحقاقه الذم من جهة انكشاف خبث باطنه وسوء سريرته واما استحقاقه للذم من حيث الفعل المتجرى في ضمنه ففيه اشكال كما اعترف به الشهيد قدس سره فيما يأتي من كلامه نعم لو كان التجري على المعصية بالقصد الى المعصية فالمصرح به في الاخبار الكثيرة العفو عنه وان كان يظهر من اخبار اخر العقاب على القصد ايضا مثل قوله صلوات الله عليه انما يحشر الناس على نياتهم وما ورد من تعليل خلود اهل النار في النار وخلود اهل الجنة في الجنة بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة لو خلدوا في الدنيا وما ورد من انه اذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال لانه اراد قتل صاحبه وما ورد في العقاب على بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام كغارس الخمر والماشي لسعاية مؤمن ونحوهما ما دل على ان الرضا بفعل كالفعل مثل

ما عن امير المؤمنين ان الراضى بفعل قوم كالداخل فيه معهم وعلى الداخل اثمان اثم الرضا واثم
الدخول ويؤيده قوله تع ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب اليم
وقوله تع ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله وما ورد من ان من رضى بفعل فقد لزمه
وان لم يفعل وقوله تع تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا والعاقبة
للمتقين ويمكن حمل الاخبار الاول على من ارتدع عن قصده بنفسه وحمل الاخبار الاخيرة على من بقي
على قصده حتى عجز عن الفعل لا باختياره او يحمل الاول على من اكتفى بمجرد القصد والثانية على من اشتغل
بعد القصد ببعض المقدمات كما يشهد له حرمة الاعانة على المحرم حيث عممه بعض الاساطين لاعانة
نفسه على الحرام ولعله لتنقيح المناط لا بالادلة اللفظية وقد علم مما ذكرنا ان التجري على اقسام احدها
مجرد القصد الى المعصية والثاني القصد مع الاشتغال بمقدماته والثالث القصد مع التلبس بما يعتقد
كونه معصية والرابع التلبس بما يحتمل كونه رجاء لتحقق المعصية والخامس التلبس لعدم المبالاة
بمصادفة الحرام والسادس التلبس به رجاء ان لا يكون معصية وخوفا ان يكون معصية ويشترط
في صدق التجري في الثلثة الاخيرة عدم كون الجهل عذرا عقليا او شرعيا كما في الشبهة المحصورة الوجوبية
او التحريمية والا لم يتحقق احتمال المعصية وان تحقق احتمال المخالفة للحكم الواقعي كما في موارد اصالة
البراءة واستصحابها ثم ان الاقسام الستة كلها مشتركة في استحقاق الفاعل للمذمة من حيث خبث ذاته
وسوء سريرته وانما الكلام في تحقق العصيان بالفعل المتحقق في ضمنه التجري وعليك بالتامل في كل
من الاقسام قال الشهيد قده في القواعد لا يؤثر نية المعصية عقابا ولا ذما ما لم يتلبس بها وهو مما ثبت
في الاخبار العفو عنها ولو نوى المعصية وتلبس بما يراه معصية فظهر خلافها ففي تاثير هذه النية
نظر من انها لما لم يصادف المعصية صارت كنية مجردة وهو غير مؤاخذ بها ومن دلالتها على انتهاكه
الحرمة وجرأته على المعاصي وقد ذكر بعض الاصحاب انه لو شرب المباح تشبيها بشرب المسكر فعل حراما
ولعله ليس لمجرد النية بل بانضمام فعل الجوارح ويتصور محل النظر في صور منها ما لو وجد امرأة
في منزل غيره فظنها اجنبية فاصابها فبان انها زوجته او امته ومنها ما لو وطئ زوجته بظن
انها حائض فبانت طاهرة ومنها ما لو هجم على طعام بيد غيره فاكله فتبين انه ملكه ومنها ما لو
ذبح شاة بظنها للغير بقصد العدوان فظهر ملكه ومنها ما اذا قتل نفسا بظن انها معصوم
فبانت مهدورة وقد قال بعض العامة نحكم بفسق المتعاطي لذلك لدلالته على عدم المبالاة
بالمعاصي ويعاقب في الاخرة ما لم يتب عقابا متوسطا بين الصغيرة والكبيرة وكلاهما تحكم
وتخرص على الغيب انتهى الثاني انك قد عرفت انه لا فرق فيما يكون العلم فيه كاشفا محضا بين اسباب
العلم ونسب الى غير واحد من اصحابنا الاخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات
القطعية الغير الضرورية لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها فلا يمكن الركون الى شيء منها فان
اراد عدم جواز الركون بعد حصول القطع فلا يعقل في مقام اعتبار العلم من حيث الكشف

ولو امكن

ولو امكن الحكم بعدم اعتباره لجرى مثله في القطع الحاصل من المقدمات الشرعية طابق النعل بالنعل
ان اراد عدم جواز الخوض في المطالب العقلية لتحصيل المطالب الشرعية لكثرة وقوع الغلط فيها
والاشتباه فيها فلو سلم ذلك واغمض عن المعارضة لكثرة ما يحصل من الخطأ في فهم المطالب من الادلة الشرعية فله وجه
فلو خاض فيها وحصل القطع بما لا يوافق الحكم الواقعي لم يعذر في ذلك لتقصيره في مقدمات التحصيل الا
ان الشأن في ثبوت كثرة الخطاء ازيد مما يقع في فهم المطالب من الادلة الشرعية وقد عثرت بعد ما ذكرت هذا على
كلام يحكى عن المحدث الاسترابادي في فوائد المدنية قال في عداد ما استدل على انحصار الدليل في غير
الضروريات الدينية بالسماع عن الصادقين قال الدليل التاسع مبني على مقدمة دقيقة شريفة تفطنت لها
بتوفيق الله تع وهي ان العلوم النظرية قسمان قسم ينتهي الى مادة هي قريبة من الاحساس ومن هذا القسم علم
الهندسة والحساب واكثر ابواب المنطق وهذا القسم لا يقع فيه الخطاء بين العلماء والخطاء في نتائج الافكار والسبب
في ذلك ان الخطاء في الفكر اما من جهة الصورة او من جهة المادة والخطاء من جهة الصورة لا يقع من العلماء
لان معرفة الصورة من الامور الواضحة عند الاذهان المستقيمة والخطاء من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم
لقرب المواد فيها الى الاحساس وقسم ينتهي الى مادة هي بعيدة عن الاحساس ومن هذا القسم الحكمة الالهية و
الطبيعية وعلم الكلام وعلم اصول الفقه والمسائل النظرية والفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق
ثم وقع الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الالهية والطبيعية وبين علماء الاسلام في اصول
الفقه ومسائل الفقهية وعلم الكلام وغير ذلك والسبب في ذلك ان القواعد المنطقية انما هي عاصمة من الخطاء من جهة الصورة
لا من جهة المادة وليست في المنطق قاعدة بها نعلم ان كل مادة مخصوصة داخلة في اي قسم من الاقسام من المعلوم
امتناع وضع قاعدة تكفل بذلك ثم استظهر ببعض الوجوه تأييدا لما ذكره فقال بعد ذلك فان قلت لا فرق في ذلك
بين العقليات والشرعيات والشاهد على ذلك ما نشاهد من كثرة الاختلافات الواقعة بين اهل الشرع في اصول
الدين وفي الفروع الفقهية قلت انما نشأ ذلك من ضم مقدمة عقلية باطلة بالمقدمة النقلية الظنية او القطعية
ومن الواضحات ان ما ذكرناه من انه ليس في المنطق قانون يعصم من الخطاء في مادة الفكر فان المشائين ادعوا
البداهة في ان تفرق ماء كوز الى كوزين اعدام لشخصه واحداث لشخصين اخرين وعلى هذه المقدمة بنوا اثبات الهيولى
والاشراقيين ادعوا البداهة في انه ليس اعداما للشخص الاول وانما انعدمت صفة من صفاته وهو الاتصال
ثم قال اذا عرفت ما مهدناه من الدقيقة الشريفة فنقول ان تمسكنا بكلامهم فقد عصمنا من الخطاء وان
تمسكنا بغيرهم لم نعصم انتهى كلامه والمستفاد من كلامه عدم حجية ادراكات العقل في غير المحسوسات وما يكون مباديه
قريبة من الاحساس وقد استحسن ما ذكره اذا لم يتوافق عليه العقول غير واحد ممن تأخر عنه منهم السيد المحدث
الجزائري قده في اوائل التهذيب على ما حكي عنه قال بعد ذكر كلام المحدث المتقدم بطوله وتحقيق المقام يقتضي ما ذهب
اليه فان قلت قد عزلت العقل عن الحكم في الاصول والفروع فهل يبقى له حكم في مسئلة من المسائل قلت اما البديهيات
فهي له وحده وهو الحاكم فيها واما النظريات فان وافقه النقل وحكم بحكمه قدم حكمه على النقل واما لو تعارض هو والنقلي فلا
عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات الى ما حكم به العقل قال وهذا اصل يبتني عليه مسائل كثيرة ثم ذكر جملة من المسائل

شماره ثبت:
رده‌بندی دیو...
سرشناسه:
عنوان قرارداد...
عنوان:
کاتب:
محل نشر:
صفحه شمار...
زبان: عربی
روش تهیه:
واقف:
یادداشتها:
موضوع(ها):
شناسه(های...
فهرستگار...

المفرغة اقول لا يحضرني شرح لتهذيب حجة الاحطفا فرع على ذلك فليت شعري اذا فرض حكم العقل وجب القطع على شيء
كيف يجوز حصول القطع من الدليل النقلي على خلافه وكذا لو فرض حصول القطع من الدليل النقلي كيف يجوز حكم العقل بخلافه على وجه
القطع وممن واضحا على ذلك الجملة المحدث البحراني في مقدمات الحدائق حيث نقل كلاما للسيد المتقدم في هذا المقام
استحسنه الا انه صرح بحجية العقل الفطري الصحيح وحكم بمطابقته للشرع ومطابقة الشرع له ثم قال لا مدخل للعقل في شيء من الاحكام
الفقهية من عبادات وغيرها ولا سبيل اليها الا السماع عن المعصوم لقصور العقل المذكور عن الاطلاع عليها ثم قال نعم يبقى الكلام
بالنسبة الى ما لا يتوقف على التوقيف فنقول ان كان الدليل العقلي المتعلق بذلك بديهيا ظاهر البداهة مثل الواحد نصف الاثنين فلا
ريب في صحة العمل به والا فان لم يعارضه دليل عقلي ولا نقلي فكذلك وان عارضه دليل عقلي اخر فان تأيد احدهما بنقلي كان الترجيح للعقلي الا
ان هذا في الحقيقة تعارض في النقليات والا فالترجيح للنقلي وفاقا للسيد المحدث المتقدم ذكره وخلافا للاكثر هذا بالنسبة الى العقلي بقول
مطلق اما لو اريد المعنى الاخص وهو الفطري الخالي عن شوائب الاوهام الذي هو حجة من حجج الملك العلام وان شذ وجوده في الانام ففي
ترجيح النقلي عليه اشكال انتهى والعجب مما ذكره في الترجيح عند تعارض العقل والنقل كيف يتصور الترجيح في القطعيين
واي دليل على الترجيح المذكور واعجب من ذلك الاستشكال في تعارض العقليين في تقديم النقلي على العقلي الفطري الخالي
عن شوائب الاوهام مع العلم بوجوب مطابقته للنقلي على ما ذكره اما ان يحصل هذا العقل الفطري او تماد ونه من العقليات
البديهية بل النظريات المنتهية الى البداهة والذي يقتضيه النظر وفاقا للاكثر اهل النظر انه كلما حصل القطع من دليل
عقلي فلا يجوز ان يعارضه دليل نقلي وان وجد ما ظاهره المعارضة فلا بد من تأويله ان لم يمكن طرحه وكلما حصل القطع من دليل
نقلي مثل القطع الحاصل من اجماع جميع الشرائع على حدوث العالم زمانا فلا يجوز ان يحصل القطع على خلافه من دليل
عقلي مثل استحالة تخلف الاثر عن المؤثر ولو حصل صورة برهان كانت شبهة في مقابلة البديهة لكن هذا لا يتأتى في
العقلي الخالي عن شوائب الاوهام فلا بد في موارده من التزام عدم حصول القطع من النقل على خلافه لان الادلة القطعية
النظرية في النقليات مضبوطة محصورة ليس فيها شيء يصادم العقل البديهي او الفطري فان قلت لعل نظر هؤلاء الى
ما يستفاد من الاخبار مثل قولهم ع حرام عليكم ان تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منا وقولهم ولو ان رجلا قام ليله وصام
نهاره وحج دهره وتصدق بجميع ماله ولم يعرف ولاية ولي الله فيكون اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله ثواب و
قولهم من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا الى غير ذلك من ان الواجب علينا هو امتثال احكام الله تع التي بلغها حجج
الله تع فكل حكم لم يكن الحجة واسطة في تبليغه لم يجب امتثاله بل يكون من قبيل اسكتوا عما سكت الله فان معنى سكوته
عنه عدم امره لانبيائه بتبليغه وح فالحكم المستكشف بغير واسطة الحجة ملغى في نظر الشارع وان كان مطابقا للواقع
كما يشهد به تصريح الامام بنفي الثواب على التصدق بجميع المال مع القطع بكونه محبوبا ومرضيا عند الله ووجه الاشكال
الاستشكال في تقديمهم النقلي على العقل الفطري لتسليم ما ورد من النقل المتواتر على حجية العقل وانه حجة
باطنية وانه مما يعبد به الرحمن ويكتسب به الجنان ونحوها مما يستفاد منه كون العقل السليم ايضا حجة من
الحجج فالحكم المستكشف به حكم بلغه الرسول الباطني الذي هو شرع من داخل كما ان الشرع عقل من خارج و
يشير الى ما ذكرنا من ... ما ذكره السيد الصدر في شرح الوافية في ... كلامه في حكم العقل بما الفطري المعلوم هو انه يجب فعل شيء او
لا يجب اذا حصل الظن او القطع بوجوبه او حرمته او غيرهما من جهة نقل قول المعصوم او فعله او تقريره [illegible]

في القطع

تبليغ الحجة في وجوب طاعته حكم الله سبحانه كيف والعقل بعدما عرف ان الله تع لا يرضى بترك الشيء
الفلاني وعلم بوجوب طاعة الله لم يحتج ذلك الى توسط مبلغ ودعوى استفادة ذلك من
الاخبار ممنوعة فان المقصود من امثال الخبر المذكور عدم جواز الاستبداد في الاحكام الشرعية با
العقول الناقصة الظنية على ما كان متعارفا في ذلك الزمان من العمل بالاقيسة والاستحسانات
والا فادراك العقل في غاية الندرة بل لا نعرف وجوده فلا ينبغي الاهتمام به في هذه الاخبار الكثيرة
القطع للحكم المخالف للدليل النقلي على وجه لا يمكن الجمع بينهما وعلى ما ذكرنا يحمل ما ورد من ان دين
الله لا يصاب بالعقول واما نفي الثواب على التصدق مع عدم كون العمل بدلالة ولي الله فلو ابقي
على ظاهره دل على عدم الاعتبار بالعقل الفطري الخالي عن شوائب الاوهام مع اعترافه بانه حجة من
حجج الملك العلام فلا بد من حمله على التصدقات الغير المقبولة مثل التصدق على المخالفين لاجل
تدينهم بذلك الدين الفاسد كما هو الغالب في تصدق المخالف على المخالف كما في تصدقنا على فقراء
الشيعة لاجل محبتهم لامير المؤمنين وبغضهم لاعدائه او على ان المراد حبط ثواب التصدق من اجل
عدم المعرفة لولي الله تع او على غير ذلك وثانيا سلمنا مدخلية تبليغ الحجة في وجوب الاطاعة لكنا
اذا علمنا اجمالا بان حكم الواقعة الفلانية لعموم الابتلاء بها قد صدر يقينا من الحجة مضافا الى ما ورد
من قوله ع في خطبة حجة الوداع معاشر الناس ما من شيء يقربكم الى الجنة ويباعدكم عن النار الا امرتكم
به وما من شيء يقربكم الى النار ويباعدكم عن الجنة الا نهيتكم عنه ثم ادركنا ذلك الحكم اما بالعقل المستقل
او بواسطة مقدمة عقلية نجزم من ذلك بان ما استكشفناه بعقولنا صادر عن الحجة صلوات الله عليه
فيكون الاطاعة بواسطة الحجة الا ان يدعى ان الاخبار المتقدمة وادلة وجوب الرجوع الى الائمة صلوات
الله عليهم تدل على مدخلية تبليغ الحجة وبيانه في طريق الحكم وان كل حكم لم يعلم من طريق السماع عنهم
ولو بالواسطة فهو غير واجب الاطاعة وح فلا يجدي مطابقة الحكم المدرك لما صدر عن الحجة لكن قد
عرفت عدم دلالة الاخبار ومع تسليم ظهورها فهو ايضا من باب تعارض النقلي الظني مع
العقل القطعي ولذلك لا فائدة مهمة في هذه المسألة اذ بعد ما قطع العقل بحكم وقطع بعدم رضا
الله جل ذكره بمخالفته فلا يعقل ترك العمل بذلك ما دام هذا القطع باقيا فكلما دل على خلاف
ذلك فمؤول او مطروح نعم الانصاف ان الركون الى العقل فيما يتعلق بادراك مناطات الاحكام
لينتقل منها الى ادراك نفس الاحكام موجب للوقوع في الخطاء كثيرا في نفس الامر وان لم يحتمل ذلك
عند المدرك كما يدل عليه الاخبار الكثيرة الواردة بمضمون ان دين الله لا يصاب بالعقول وانه لا شيء
ابعد عن دين الله من عقول الرجال الناس واوضح من ذلك كله رواية ابان بن تغلب عن الصادق ع
قال قلت رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها من الدية قال عشر من الابل قال قلت قطع
ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون
ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون كان يبلغنا هذا ونحن بالعراق فقلنا ان الذي جاء به شيطان

قال على مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغ الثلث رجع الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين وهي وان كانت ظاهرة في توبيخ ابان على رد الرواية الظنية التي سمعها في العراق بمجرد استقلال عقله بخلافه او على تعجبه مما حكم به الامام من جهة مخالفته لمقتضى القياس الا ان مرجع الكل الى التوبيخ على مراجعة العقل في استنباط الاحكام فهو توبيخ على المقدمات المفضية الى مخالفة الواقع وقد اشرنا هنا وفي اول المسألة الى عدم جواز الخوض لاستكشاف الاحكام الدينية في المطالب العقلية والاستعانة بها في تحصيل مناط الحكم والانتقال منه اليه على طريق اللم لان انس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل اليه من الاحكام التوقيفية فقد يصير منشأ لطرح الامارات النقلية الظنية لعدم حصول الظن له منها بالحكم واوجب من ذلك ترك الخوض في المطالب العقلية النظرية لادراك ما يتعلق باصول الدين فانه تعريض للهلاك الدائم والعذاب الخالد وقد اشير الى ذلك عند النهي عن الخوض في مسألة القضاء والقدر وعند نهي بعض اصحابهم عن المجادلة في المسائل الكلامية ولكن الظاهر من بعض تلك الاخبار ان الوجه في النهي عن الاخير عدم الاطمينان بمهارة الشخص المنهي في المجادلة فيصير مفحما عند المخالفين ويوجب ذلك وهن المطالب الحقة في نظر اهل الخلاف الثالث قد اشتهر في السنة المعاصرين ان قطع القطاع لا اعتبار به ولعل الاصل في ذلك ما صرح به كاشف الغطاء قدس سره بعد الحكم بان كثير الشك لا اعتبار بشكه فال وكذا من خرج عن العادة في قطعه او ظنه فيلغو اعتبارهما في حقه انتهى اقول اما عدم اعتبار ظن من خرج عن العادة في ظنه فلان ادلة اعتبار الظن في مقام يعتبر فيه مختصة بالظن الحاصل من الاسباب التي يتعارف حصول الظن منها لمتعارف الناس لو وجدت تلك الاسباب عندهم على النحو الذي وجد عند هذا الشخص فالحاصل من غيرها يساوي الشك في الحكم واما قطع من خرج قطعه عن العادة فان اريد بعدم اعتباره عدم اعتباره في الاحكام التي يكون القطع موضوعا لها كقبول شهادته وفتواه ونحو ذلك فهو حق لان ادلة اعتبار العلم في هذه المقامات لا تشمل قطعا لكن ظاهر كلام من ذكره في سياق كثير الشك ارادة غير هذا القسم وان اريد عدم اعتباره في مقام يعتبر القطع فيه من حيث الكاشفية والطريقية الى الواقع فان اريد بذلك انه حين قطعه كالشاك فلا شك في ان احكام الشاك وغير العالم لا تجري في حقه وكيف يحكم على القاطع بالتكليف بالرجوع الى ما دل على عدم الوجوب عند عدم العلم والقاطع بانه صلى ثلثا بالبناء على انه صلى اربعا ونحو ذلك وان اريد بذلك وجوب ردعه عن قطعه وتنزيله الى الشك او تنبيهه على مرضه ليرتدع بنفسه ولو بان يقال له ان الله سبحانه لا يريد منك الواقع على فرض عدم تعذر التحصيل ذلك الواقع من كل احد فهو حق لكنه يدخل في باب الارشاد ولا يختص بالقطاع بل بكل من قطع بما يقطع بخطائه فيه من الاحكام الشرعية والموضوعات الخارجية المتعلقة بحفظ النفوس والاعراض بل الاموال في الجملة واما في ما عدا ذلك مما يتعلق بحقوق الله سبحانه فلا دليل على وجوب الردع في القطاع كما لا دليل عليه في غيره ولو بني على وجوب ذلك في حقوق الله سبحانه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما هو ظاهر بعض النصوص والفتاوى لم يفرق ايضا بين القطاع

للكذب المنافع انه قبيح واقعا والفرق بينه وبين الوجه الاول بعد اشتراكهما في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه ان العامل بالامارة المطابقة حكمه حكم العالم ولم يحدث في حقه بسبب ظنه حكم نعم كان ظنه مانعا عن المانع وهو الظن بالخلاف الثالث ان لا يكون للامارة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمنت الامارة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة الا ان العمل على طبق تلك الامارة والالتزام به في مقام العمل على انه هو الواقع وترتب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعا يشتمل على مصلحة فاوجبه الشارع ومعنى ايجاب العمل على الامارات وجوب تطبيق العمل عليها لا وجوب ايجاد عمل على طبقها اذ قد لا تتضمن الامارة الزاما على المكلف فاذا تضمنت استحباب شيء او وجوبه تخييرا او اباحته وجب عليه اذا اراد الفعل ان يوقعه على وجه الاستحباب او الاباحة بمعنى حرمة قصد غيرهما كما لو قطع بهما وتلك المصلحة لا بد ان يكون مما يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع لو كان الامر بالعمل به مع التمكن من العلم والا كان تفويتا لمصلحة الواقع وهو قبيح كما عرفت في كلام ابن قبة فان قلت ما الفرق بين هذا الوجه الذي مرجعه الى المصلحة في العمل بالامارة وترتب احكام الواقع على مؤداها وبين الوجه السابق الراجع الى كون قيام الامارة سببا لجعل مؤداها على المكلف مثلا اذا فرضنا قيام الامارة على وجوب صلوة الجمعة مع كون الواجب في الواقع هي الظهر فان كان في فعل الجمعة مصلحة يتدارك بها ما يفوت بترك صلوة الظهر فصلوة الظهر في حق هذا الشخص خالية عن المصلحة الملزمة فلا صفة تقتضي وجوبها الواقعي فهنا وجوب واحد واقعا وظاهرا متعلقا بصلوة الجمعة وان لم يكن في فعل الجمعة صفة كان الامر بالعمل بتلك الامارة قبيحا لكونه مفوتا للواجب مع التمكن من ادراكه بالعلم فالوجهان مشتركان في اختصاص الحكم الواقعي بغير من قام عنده الامارة على وجوب صلوة الجمعة فيرجع الوجه الثالث الى الوجه الثاني وهو كون الامارة سببا لجعل مؤداها هو الحكم الواقعي لا غير وانحصار الحكم في المثال بوجوب صلوة الجمعة وهو التصويب الباطل قلت اما رجوع الوجه الثالث الى الوجه الثاني فهو باطل لان مرجع جعل مدلول الامارة في حقه الذي هو مرجع الوجه الثاني الى ان صلوة الجمعة هي واجبة عليه واقعا كالعالم بوجوب صلوة الجمعة فاذا صلاها فقد فعل الواقعي فاذا انكشف مخالفة الامارة للواقع فقد انقلب موضوع الحكم واقعا الى موضوع آخر كما اذا صار المسافر بعد فعل صلوة القصر حاضرا اذا قلنا بكفاية السفر في اول الوقت لصحة القصر واقعا ومعنى وجوب العمل على طبق الامارة على ما هو مضمونها من الحكم الواقعي وجوب ترتيب احكام الوجوب الواقعي على مؤداها فاذا ادت الى وجوب الصلوة الجمعة واقعا وجب ترتيب احكام الوجوب الواقعي وتطبيق العمل على وجوبها الواقعي فان كان في اول الوقت جاز الدخول فيها بقصد الوجوب وجاز تأخيرها فاذا فعلها جاز له فعل النافلة وان حرمت في وقت الفريضة المفروض كونها في الواقع هي الظهر لعدم وجوب الظهر عليه فعلا ورخصته في تركها وان كان في آخر وقتها حرم تأخيرها والاشتغال بغيرها ثم ان استمر هذا الحكم الظاهري اعني الترخيص في ترك الظهر الى آخر وقتها وجب كون الحكم الظاهري بجواز تركها الى آخر وقتها مشتملا على مصلحة

شماره ثبت:
رده‌بندی دیو
سرشناسه:
عنوان قرارداد
عنوان:
کاتب:
محل نشر:
صفحه‌شمار
زبان: عربی
روش تهیه:
واقف:
یادداشتها:
موضوع (ها)
شناسه (های
فهرستنگار

متدارك به مفسدة فعل التطوع في وقت الفريضة لو اشتمل دليله الفريضة الواقعية المأذون
في تركها ظاهراً والا كان جواز التطوع في تلك الحال حكماً واقعياً لا ظاهرياً واما قولك انه مع
تدارك المفسدة بمصلحة الحكم الظاهري يسقط الوجوب فممنوع نصاً اذ قد يترتب على وجوده لغا
حكم شرعي وان تدارك مفسدة تركه بمصلحة فعل آخر كوجوب قضائه اذا علم بعدم خروج الوقت
بوجوبه واقعاً وبالجملة فحال الامر بالعمل بالامارة القائمة على حكم شرعي حال الامر بالعمل على
الامارة القائمة على الموضوع الخارجي كحيوة زيد وموت عمرو فكما ان الامر في العمل بالموضوع اما بوجه
نفس الموضوع واما بوجه جعل احكامه فيترتب عليه الحكم ما دامت الامارة قائمة عليه فاذا فقدت
الامارة وحصل العلم بعدم ذلك الموضوع ترتب عليه في المستقبل جميع احكام عدم ذلك الموضوع
من اول الامر فكذلك الامر بالعمل على الامارة القائمة على الحكم وحاصل الكلام ثبوت الفرق الواضح بين
جعل مدلول الامارة حكماً واقعياً والحكم بتحققه واقعاً عند قيام القرينة الامارة وبين الحكم واقعاً
بتطبيق العمل على طبق الموضوع الخارجي الذي قامت عليه الامارة واما قولك انه يرجع تدارك
مفسدة مخالفة الحكم الواقعي بالمصلحة الثابتة في العمل على طبق مؤدى الامارة الى التصويب الباطل نظراً
الى خلو الحكم الواقعي حينئذ عن المصلحة الملزمة التي يكون في فوتها المفسدة ففيه منع كون هذا تصويباً
كيف والمصوبة يمنعون حكم الله في الواقع فلا يعقل عندهم ايجاب العمل بما جعل طريقاً اليه والتعبد
بترتيب آثاره في الظاهر بل التحقيق عد مثل هذا من وجوه الرد على المصوبة واما ما ذكر ان الحكم الواقعي
اذا كان مفسدة مخالفته متداركة بمصلحة الفعل على طبق الامارة فلو بقي في الواقع كان حكماً بلا صفة
والا ثبت انتفاء الحكم في الواقع وبعبارة اخرى اذا فرضنا الشيء في الواقع واجباً وقامت امارة
على تحريمه فان لم يحرم ذلك الفعل لم يجب العمل بالامارة وان حرم فان بقي الوجوب لزم اجتماع الحكمين
المتضادين وان انتفى ثبت انتفاء الحكم الواقعي ففيه ان المراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقاؤه هو الحكم
المتعين المتنزل الذي يحكي عنه الامارة ويتعلق به العلم والظن وامر السفراء بتبليغه وان لم يلزم
امتثاله فعلاً في حق من قامت عنده امارة على خلافه الا انه يكفي في كونه الحكم الواقعي انه لا يعذر لا
اذا كان عالماً به وجاهلاً مقصراً والرخصة في تركه عقلاً كما في الجاهل القاصر او شرعاً كمن قامت
عنده امارة معتبرة على خلافه ومما ذكرنا يظهر حال الامارة على الموضوعات الخارجية فانها من
هذا القسم والحاصل ان المراد بالحكم الواقعي هي مدلولات الخطابات الواقعية الغير المقيدة بعلم المكلفين
ولا بعدم قيام الامارة على خلافها لها آثار عقلية وشرعية تترتب عليها عند العلم بها او
قيام امارة حكم الشارع بوجوب البناء على كون مؤداها هو الواقع نعم هذه ليست احكاماً فعلية
بمجرد وجودها الواقعي وتلخص من جميع ما ذكرنا ان ما ذكره ابن قبة من استحالة التعبد بخبر الواحد
او بمطلق الامارة الغير العلمية ممنوع على اطلاقه وانما يقبح اذا ورد التعبد على بعض الوجوه كما تقدم
تفصيل ذلك ثم انه ربما ينسب الى بعض ايجاب التعبد بخبر الواحد او بمطلق الامارة على الله تعالى

بمعنى

بمعنى قبح تركه منه في مقابل قول ابن قبة فان اراد به وجوب مضاه حكم العقل بالعمل به عند عدم
التمكن من العلم وبقاء التكليف فحسن وان اراد وجوب الجعل بالخصوص في حال انسداد وانفتاح
اذ جعل الطريق بعد انسداد باب العلم انما يجب عليه اذا لم يكن هناك طريق عقلي وهو الظن وان اراد حكم
صورة الانفتاح فان اراد به وجوب التعبد العيني فهو غلط لجواز تحصيل العلم معه وان اراد وجوب
التعبد به تخييراً فهو مما لا يدركه العقل اذ لا يعلم العقل بوجود مصلحة في الامارة يتدارك بها مصلحة
الواقع التي تفوت بالعمل بالامارة اللهم الا ان يكون في تحصيل العلم حرج يلزم في العقل رفع ايجاب
تحصيله مادة هي اقرب من غيرها الى الواقع او اصح في نظر الشارع من غيره في مقام البدلية عن الواقع ثم
اذا تبين عدم استحالة تعبد الشارع بغير العلم وعدم القبح فيه لا في تركه فيقع الكلام في المقام الثاني
في وقوع التعبد في الاحكام الشرعية مطلقاً او في الجملة وقبل الخوض في ذلك لا بد من تأسيس الاصل
الذي يكون عليه المعول عند عدم الدليل على وقوع التعبد بالظن الذي لم يدل دليل على وقوع التعبد به
في التعبد بغير العلم مطلقاً او في الجملة فنقول التعبد بالظن الذي لم يدل دليل على وقوع التعبد به
محرم بالادلة الاربعة ويكفي من الكتاب قوله تعالى قل آلله اذن لكم ام على الله تفترون دل على
ان ما ليس باذن من الله من اسناد الحكم الى الشارع فهو افتراء ومن السنة قوله في عداد القضاة من
اهل النار ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم ومن الاجماع ما ادعاه الفريد البهبهاني في بعض
رسائله من كون عدم الجواز بديهياً عند العوام فضلاً عن العلماء ومن العقل تقبيح العقلاء من يتكلف
من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى ولو كان جاهلاً مع التقصير نعم قد يتوهم متوهم ان الاحتياط
من هذا القبيل فهو غلط واضح اذ فرق بين الالتزام بشيء من قبل المولى على انه منه مع عدم العلم
بانه منه وبين الالتزام باتيانه لاحتمال كونه منه او رجاء كونه منه فشتان ما بينهما لان العقل يستقل
بقبح الاول وحسن الثاني والحاصل ان المحرم هو العمل بغير العلم متعبداً به ومتديناً به واما
العمل من دون تعبد بمقتضاه فان كان لرجاء ادراك الواقع فهو حسن ما لم يعارضه احتياط آخر
ولم يثبت من دليل آخر وجوب العمل على خلافه كما لو ظن الوجوب واقتضى الاستصحاب الحرمة فان الاتيان
بالفعل محرم وان لم يكن على وجه التعبد بوجوبه والتدين به ان لم يكن لرجاء ادراك الواقع فان لزم منه
طرح اصل دل الدليل على وجوب الاخذ به حتى يعلم خلافه كان محرماً ايضاً لان فيه طرحاً للاصل الواجب
العمل كما فيما ذكر من مثال كون الظن بالوجوب على خلاف استصحاب التحريم وان لم يلزم منه ذلك الطرح
جاز العمل كما لو ظن بوجوب ما تردد بين الحرمة والوجوب فان الالتزام بطرف الوجوب لا على انه حكم الله
المعين جائز لكن في تسمية هذا عملاً بالظن مسامحة وكذا في تسميته اخذاً به من باب الاحتياط وبالجملة
فالعمل بالظن اذا لم يصادف الاحتياط محرم اذا وقع على وجه التعبد به والتدين سواء استلزم طرح
الاصل والدليل الموجود في مقابله ام لا واذا وقع على غير وجه التعبد فهو محرم اذا استلزم طرح
ما يقابله من الاصول والادلة الموجود في مورده هذا وقد يقرر الاصل هنا بوجوه اخر منها

ان

ان الاصل عدم الحجية وعدم وقوع التعبد به وايجاب العمل به وفيه ان الاصل وان كان ذلك الا انه
لا يترتب على مقتضاه شيء فان حرمة العمل يكفي في موضوعها عدم العلم بورود التعبد من غير حاجة
الى احراز عدم ورود التعبد به ليحتاج في ذلك الى الاصل ثم اثبات الحرمة والحاصل ان اصالة
عدم الحادث انما يحتاج اليها في الاحكام المترتبة على عدم ذلك الحادث واما الحكم المترتب على
عدم العلم بذلك الحادث فيكفي فيه الشك فيه ولا يحتاج الى احراز عدمه بحكم الاصل وهذا نظير
قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجوب اليقين بالفراغ فانه لا يحتاج في اجرائها الى اجراء اصالة عدم
فراغ الذمة بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ فافهم ومنها ان الاصل هي اباحة العمل بالظن لانها
الاصل في الاشياء حكاه بعض عن السيد المحقق الكاظمي وفيه على تقدير صدق النسبة اولا ان اباحة
التعبد بالظن غير معقول اذ لا معنى لجواز التعبد وتركه لا الى بدل غاية الامر التخيير بين التعبد
بالظن والتعبد بالاصل او الدليل الموجود هنالك الذي يتعين الرجوع اليه لولا الظن فغاية
الامر وجوب التعبد به او بالظن تخييرا فلا معنى للاباحة التي هي الاصل في الاشياء وثانيا ان اصالة
الاباحة انما هي فيما لا يستقل العقل بقبحه وقد عرفت استقلال العقل بقبح التعبد بالظن من دون
العلم بوروده من الشارع ومنها ان الامر في المقام دائر بين الوجوب والتحريم ومقتضاه التخيير او ترجيح
جانب التحريم بناء على ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة وفيه منع الدوران لان عدم العلم بالوجوب
كاف في ثبوت التحريم لما عرفت من اطباق الادلة الاربعة على عدم جواز التعبد بما لا يعلم وجوب
التعبد به من الشارع الا ترى انه اذا دار الامر بين رجحان عبادة وحرمتها كفى عدم ثبوت الرجحان في
ثبوت حرمتها ومنها ان الامر في المقام دائر بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد بالاحكام الشرعية
المعلومة اجمالا وبين وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي فيرجع الى الشك في المكلف به وتردده
بين التخيير والتعيين فيحكم بتعيين تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي تحصيلا لليقين بالبراءة خلافا
لمن لم يوجب ذلك في مثل المقام وفيه اولا ان وجوب تحصيل الاعتقاد بالاحكام مقدمة عقلية
للعمل بها وامتثالها فالحاكم بوجوبه هو العقل ولا معنى لتردد العقل في موضوع حكمه وان الذي
حكم هو بوجوبه تحصيل مطلق الاعتقاد او خصوص العلم بل اما ان يستقل بوجوب تحصيل
خصوص الاعتقاد القطعي على ما هو التحقيق واما ان يحكم بكفاية مطلق الاعتقاد ولا يتصور الاجمال
في موضوع الحكم العقلي لان التردد في الحكم وهو لا يتصور من نفس الحاكم وسيجيء الاشارة
الى هذا في رد من زعم ان نتيجة دليل الانسداد دليل عقلي او حكم يستقل به العقل واما
ثانيا فلان العمل بالظن فيه مورد مخالفة للاصول والقواعد الذي هو محل الكلام مخالفة عملية
لحكم الشارع بوجوب الاخذ بتلك الاصول حتى يعلم خلافها فلا حاجة في رده الى مخالفته لقاعدة
الاشتغال الراجعة الى قبح المخالفة الاحتمالية للتكليف المتيقن مثلا اذا فرضنا
ان الاستصحاب يقتضي الوجوب والظن حاصل بالحرمة فحينئذ يكون العمل بالظن مخالفة قطعية لحكم الشارع

بعدم نقض اليقين بغير اليقين فلا يحتاج الى تكلف ان التكليف بالواجبات والمحرمات
يقيني ولا نعلم كفاية تحصيل مطلق الاعتقاد الراجح فيها او وجوب تحصيل اعتقاد القطعي
وانه لا يجوز تحصيل الاعتقاد الراجح مخالفة احتمالية للتكليف المتيقن فلا يجوز فهذا اشبه شيء بالاكل
عن القفا فقد تبين مما ذكرنا في بيان الاصل هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه وحاصله
ان التعبد بالظن مع الشك في رضاء الشارع بالعمل به في الشريعة تعبد بالشك وهو باطل عقلا
ونقلا واما مجرد العمل على طبقه فهو محرم اذا خالف اصلا من الاصول اللفظية او العملية الدالة
على وجوب الاخذ بمضمونها حتى يعلم الواقع فالعمل بالظن قد يجتمع فيه جهتان للحرمة كما اذا عمل به
ملتزما انه حكم الله وكان العمل مخالفا لمقتضى الاصول وقد يجتمع فيه جهة واحدة كما اذا خالف الاصل
ولم يلتزم بكونه حكم الله سبحانه وتعالى او التزم ولم يخالف مقتضى الاصول وقد لا يكون فيه عقاب اصلا
وقد يستحق عليه الثواب كما اذا عمل به على وجه الاحتياط هذا ولكن حقيقة العمل بالظن هو الاستناد
اليه في العمل والالتزام بكون مؤداه حكم الله في حقه فالعمل على ما يطابقه بلا استناد اليه ليس
عملا به فصح ان يقال ان العمل بالظن والتعبد به حرام مطلقا وافق الاصول او خالفها غاية الامر انه
اذا خالف الاصول يستحق العقاب من جهتين من جهة الالتزام والتشريع ومن جهة طرح الاصل
المامور بالعمل به حتى يعلم بخلافه وقد اشير في الكتاب والسنة الى الجهتين فمما اشير فيه الى الاولى
قوله تعالى قل الله اذن لكم ام على الله تفترون بالتقريب المتقدم وقوله عليه السلام رجل قضى بالحق وهو لا
يعلم ومما اشير فيه الى الثانية قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله عليه السلام من افتى الناس بغير علم
كان ما يفسده اكثر مما يصلحه ونفس ادلة الاصول ثم ان ما ذكرنا من الادلة المحرمة من حيث
مبني على ما هو التحقيق من اعتبار الاصول لفظية كانت او عملية غير مقيد بصورة عدم الظن على
خلافها واما اذا قلنا باشتراط عدم كون الظن على خلافها فلقائل ان يمنع اصالة حرمة
العمل بالظن مطلقا لا على وجه الالتزام ولا على غيره اما مع عدم تيسر العلم في المسئلة فلدوران
الامر فيها بين العمل بالظن وبين الرجوع الى الاصل الموجود في تلك المسئلة على خلاف الظن
وكما لا دليل على التعبد بالظن كذلك لا دليل على التعبد بذلك الاصل لانه المفروض فغاية
الامر التخيير بينهما او تقديم الظن لكونه اقرب الى الواقع فيتعين بحكم العقل واما مع التمكن من
العلم في المسئلة فلان عدم جواز الاكتفاء فيها بتحصيل الظن ووجوب تحصيل الواقع علما انما اذا دل
ان العقل لا يحكم بوجوب تحصيل الظن وان الضرر الموهوم لا يجب دفعه فلا دليل على لزوم تحصيل
العلم مع التمكن ثم انه ربما يستدل على اصالة حرمة العمل بالظن بالآيات الناهية عن العمل بالظن
وقد اطالوا الكلام في النقض والابرام في هذا المقام بما لا ثمرة مهمة في ذكره بعد ما عرفت لانه ان
اريد الاستدلال بها على حرمة التعبد والالتزام والتدين بمؤدى الظن فقد عرفت انه من
ضروريات العقل فضلا عن تطابق الادلة الثلثة النقلية عليه وان اريد دلالتها على

حرمة العمل المطابق للظن وان لم يكن عن استناد اليه فان اريد حرمته اذا خالف الواقع مع التمكن من
العلم به فيكفي في ذلك الادلة الواقعية وان اريد حرمته اذا خالف الاصول مع عدم التمكن من
العلم فيكفي فيه ايضا ادلة الاصول بناء على ما هو التحقيق من ان مجاريها صور عدم العلم
الشامل للظن وان اريد حرمة العمل المطابق للظن من دون استناد اليه وتدين به وعدم
مخالفة العمل للواقع مع التمكن منه ولا لمقتضى الاصول مع العجز عن الواقع فلا دلالة فيها ولا
في غيرها على حرمة ذلك ولا وجه لحرمته ايضا والظاهر ان مضمون الايات هو التعبد بالظن
والتدين به وقد عرفت انه ضروري التحريم فلا مهم في اطالة الكلام في دلالة الايات وعدمها
انما المهم الموضوع له هذا المقصد بيان ما خرج او قيل بخروجه من هذا الاصل من الامور الغير
العلمية التي اقيم الدليل على اعتبارها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم الذي جعلوه موجبا
للرجوع الى الظن مطلقا او في الجملة وهي امور منها الامارات المعمولة في استنباط الاحكام
الشرعية من الفاظ الكتاب والسنة وهي على قسمين القسم الاول ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال
ارادته خلاف ذلك كاصالة الحقيقة عند احتمال ارادة المجاز واصالة العموم والاطلاق
ومرجع الكل الى اصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يقطع بارادة المتكلم الحكيم له لو حصل
القطع بعدم القرينة وكغلبة استعمال المطلق في الفرد الشايع بناء على عدم وصوله الى حد الوضع
وكالقرائن المقامية التي يعتمدها اهل اللسان في محاوراتهم كوقوع الامر عقيب توهم
الحظر ونحو ذلك وبالجملة الامور المعتبرة عند اهل اللسان في محاوراتهم بحيث لو اراد المتكلم
القاصد للتفهيم خلاف مقتضاها من دون نصب قرينة معتبرة عد ذلك منه قبيحا والقسم
الثاني ما يعمل لتشخيص اوضاع الالفاظ وتمييز مجازاتها عن حقايقها وظواهرها عن خلافها
كتشخيص ان لفظ الصعيد لمطلق وجه الارض او التراب الخالص وتعيين ان وقوع الامر عقيب توهم موضوع
الحظر هل يوجب ظهوره في الاباحة المطلقة وان الشهرة في المجاز المشهور هل توجب احتياج
الحقيقة الى القرينة الصارفة عن الظهور العرضي المسبب من الشهرة نظير احتياج المطلق المنصرف
الى بعض افراده وبالجملة فالمطلوب في هذا القسم ان اللفظ ظاهر في هذا المعنى او غير ظاهر
وفي القسم الاول ان الظاهر المفروغ عن كونه ظاهرا مراد او لا والشك في الاول مسبب عن الاوضاع
اللغوية والعرفية وفي الثاني عن اعتماد المتكلم على القرينة وعدمه اما القسم الاول فاعتباره في الجملة
لا اشكال فيه ولا خلاف لان المفروض كون تلك الامور معتبرة عند اهل اللسان في محاوراتهم
المقصود بها التفهيم ومن المعلوم بديهة ان طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن
طريقا مخترعا مغايرا لطريق محاورات اهل اللسان في تفهيم مقاصدهم وانما الخلاف والا
شكال وقع في موضعين احدهما جواز العمل بظواهر الكتاب والثاني ان العمل بالظواهر مطلقا
في حق غير المخاطب بها قام الدليل عليه بالخصوص بحيث لا يحتاج الى اثبات انسداد باب العلم في الاحكام

الشرعية ام لا والخلاف الاول ناظر الى عدم كون المقصود بالخطاب استفادة المطلب منه مستقلا
والخلاف الثاني ناظر الى منع كون المتعارف بين اهل اللسان اعتماد غير من قصد افهامه بالخطاب على
ما يستفيده من الخطابات بواسطة اصالة عدم القرينة عند المخاطب فمرجع كلا الخلافين الى منع الصغرى
واما الكبرى اعني كون الحكم عند الشارع في استنباط مراداته من خطاباته المقصود بها التفهيم ما هو المتعارف
عند اهل اللسان في الاستفادة فمما لا خلاف فيه ولا اشكال اما الكلام في الخلاف الاول
فتفصيله انه ذهب جماعة من الاخباريين الى المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون ما يرد التفسير وكشف
المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم واقوى ما يتمسك لهم على ذلك وجهان احدهما
الاخبار المتواترة المدعى ظهورها في المنع عن ذلك مثل النبوي ص من فسر القران برايه فليتبوا
مقعده من النار وفي رواية اخرى من قال في القران بغير علم فليتبوا وفي نبوي ثالث من فسر القران
برايه فقد افترى على الله الكذب وعن ابي عبد الله ع من فسر القران برايه ان اصاب لم يوجر وان اخطا
سقط ابعد من السماء وفي النبوي العامي من فسر القران برايه فاصاب فقد اخطا وعن مولينا
الرضا ع عن ابيه عن ابائه عن امير المؤمنين صلوات الله عليهم قال قال رسول الله ص ان الله عز وجل قال
في الحديث القدسي ما امن بي من فسر كلامي برايه وما عرفني من شبهني بخلقي وما على ديني من استعمل القياس
في ديني وعن تفسير العياشي عن ابي عبد الله ع قال من حكم برايه بين اثنين فقد كفر ومن فسر برايه اية من
كتاب الله فقد كفر وعن مجمع البيان انه قد صح عن النبي ص وعن الائمة القائمين مقامه ان
تفسير القران لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح وقوله ع ليس شيء ابعد من عقول الرجال من
تفسير القران ان الاية يكون اولها في شيء واخرها في شيء وهو كلام متصل ينصرف الى وجوه وفي
مرسلة شبيب بن انس عن ابي عبد الله ع انه قال لابي حنيفة انت فقيه اهل العراق قال نعم قال فباي شيء
تفتيهم قال بكتاب الله وسنة نبيه ص قال يا ابا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ من
المنسوخ قال نعم قال يا ابا حنيفة لقد ادعيت علما ويلك ما جعل الله ذلك الا عند اهل الكتاب
الذين انزل عليهم ويلك ولا هو الا عند الخاص من ذرية نبينا محمد ص وما ورثك الله من كتابه حرفا
وفي رواية زيد الشحام قال دخل قتادة على ابي جعفر ع فقال له انت فقيه اهل البصرة فقال هكذا
يزعمون فقال بلغني انك تفسر القران قال نعم الى ان قال يا قتادة ان كنت قد فسرت القران من تلقاء
نفسك فقد هلكت واهلكت وان كنت قد فسرته من الرجال فقد هلكت واهلكت ويحك يا
قتادة انما يعرف القران من خوطب به الى غير ذلك مما ادعى في الوسائل في كتاب القضاء تجاوزها
عن حد التواتر وحاصل هذا الوجه يرجع الى ان منع الشارع عن ذلك يكشف عن ان مقصود المتكلم ليس
تفهيم مطالبه بنفس هذا الكلام فليس من قبيل المحاورات العرفية والجواب عن الاستدلال بها انها
لا تدل على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها وارادة خلاف
ظاهرها في الاخبار اذ من المعلوم ان هذا لا يسمى تفسيرا فان احدا من العقلاء اذا راى في كتاب

موكله انه امر لشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته له عربيا او فارسيا او غيرهما فعمل به وامتثله
لم يعد هذا تفسيرا اذ التفسير كشف القناع ثم لو سلم كون مطلق حمل اللفظ على معناه تفسيرا
لكن الظاهر ان المراد بالرأي هو الاعتبار العقلي الظني الراجع الى الاستحسان فلا يشمل حمل
ظواهر الكتاب على معانيها اللغوية والعرفية وح فالمراد بالتفسير بالرأي اما حمل اللفظ على خلاف ظاهره
او احد احتماليه لرجحان ذلك في نظره القاصر وعقله الفاتر ويرشد اليه المروي عن مولينا
الصادق عليه السلام قال في حديث طويل وانما هلك الناس في المتشابه لانهم لم يقفوا على
معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تاويلا من عند انفسهم بارائهم واستغنوا بذلك عن مسألة
الاوصياء فيعرفونهم واما الحمل على ما يظهر له في بادي الرأي من المعاني العرفية واللغوية من دون
تامل في الادلة العقلية ومن دون تتبع في القرائن النقلية مثل الايات والاخبار الاخر الدالة
على خلاف هذا المعنى او الاخبار الواردة في بيان المراد منها وتعيين ناسخها من منسوخها ومما
يقرب هذا المعنى الثاني وان كان الاول اقرب عرفا ان المنهي في تلك الاخبار المخالفون الذين
يستغنون بكتاب الله عن اهل البيت عليهم السلام بل يخطئونهم به ومن المعلوم ضرورة من مذهبنا
تقديم نص الامام على ظاهر القرآن كما ان المعلوم ضرورة من مذهبهم العكس ويرشدك الى هذا
ما تقدم في رد الامام على ابي حنيفة حيث انه يعمل بكتاب الله ومن المعلوم انه انما كان يعمل بظواهره
لا انه كان يأوله بالرأي اذ لا عبرة بالرأي عندهم مع الكتاب والسنة ويرشد الى هذا قول ابي عبد الله
في ذم المخالفين انهم ضربوا القرآن بعضه ببعض واحتجوا بالمنسوخ وهم يظنون انه الناسخ و
احتجوا بالخاص وهم يعتقدون انه العام واحتجوا باول الاية وتركوا السنة في تاويلها ولم ينظروا
الى ما يفتح به الكلام والى ما يختمه ولم يعرفوا موارده ومصادره اذ لم يأخذوه عن اهله فضلوا و
اضلوا وبالجملة فالانصاف يقتضي عدم الحكم بظهور الاخبار المذكورة في النهي عن العمل بظاهر
الكتاب بعد الفحص والتتبع في سائر الادلة خصوصا الاثار الواردة عن المعصومين ع كيف ولو
دلت على المنع من العمل على هذا الوجه دلت على عدم جواز العمل باحاديث اهل البيت ع ففي رواية
سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين ع ان امر النبي ص مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ وخاص
وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله ص الكلام يكون له وجهان وكلام
عام وكلام خاص مثل القرآن وفي رواية ابن مسلم ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن هذا كله
مع معارضة الاخبار المذكورة باكثر منها مما يدل على جواز التمسك بظاهر القرآن مثل خبر
الثقلين المشهور بين الفريقين وغيرها مما دل على الامر بالتمسك بالقرآن والعمل بما فيه وعرض
الاخبار المتعارضة بل ومطلق الاخبار عليه ورد الشروط المخالفة للكتاب في ابواب العقود
والاخبار الدالة قولا وفعلا وتقريرا على جواز التمسك بالكتاب مثل قوله ع لما قال له زرارة
من اين علمت ان المسح ببعض الرأس فقال ع لمكان الباء فعرفه ع مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب

وقول

وقول الصادق ع في مقام نهي الدوانقي عن قبول خبر النمام انه فاسق وقال الله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
وقوله ع لابنه اسمعيل ان الله عز وجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين فاذا شهد عندك المؤمنون
فصدقهم وقوله ع لمن اطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء اعتذارا بانه لم يكن شيئا اتاه برجله اما
سمعت قول الله عز وجل ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا وقوله ع في تحليل
العبد للمطلقة ثلثا انه زوج قال الله عز وجل حتى تنكح زوجا غيره وفي عدم تحليلها بالعقد المنقطع
انه تع قال فان طلقها فلا جناح عليهما وتقريره ع التمسك بقوله تع والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب
وانه نسخ بقوله ولا تنكحوا المشركات وقوله ع في رواية عبد الاعلى في حكم من عثر فوقع ظفره فجعل على اصبعه
مرارة ان هذا وشبهه يعرف من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج ثم قال امسح عليه فاحال ع
معرفة حكم المسح على اصبعه المغطى بالمرارة الى الكتاب مومئا الى ان هذا لا يحتاج الى السؤال لوجوده
في ظاهر القرآن ولا يخفى ان استفادة الحكم المذكور من ظاهر الاية الشريفة مما لا يظهر الا للمتامل
المدقق نظرا الى ان الاية الشريفة انما تدل على نفي وجوب الحرج اعني المسح على نفس الاصبع فيدور الامر
في بادي النظر بين سقوط المسح راسا وبين بقائه مع سقوط قيد مباشرة الماسح للممسوح فهو بظاهره لا
يدل على ما حكم به الامام ع لكن يعلم عند التامل ان الموجب للحرج هو اعتبار المباشرة في المسح فهو الساقط
دون اصل المسح فيصير نفي الحرج دليلا على سقوط اعتبار المباشرة في المسح فيمسح على الاصبع المغطى
فاذا احال الامام ع استفادة مثل هذا الحكم الى الكتاب فكيف يحتاج نفي وجوب الغسل او الوضوء عند
الحرج الشديد المستفاد من ظاهر الاية المذكورة او غير ذلك من الاحكام التي يعرفها كل عارف
باللسان من ظاهر القرآن الى ورود التفسير بذلك من اهل البيت ع ومن ذلك ما ورد من ان
المصلي اربعا في السفر ان قرئت عليه اية القصر وجب عليه الاعادة والا فلا وفي بعض الروايات ان
قرئت عليه وفسرت له والظاهر ولو بحكم اصالة الاطلاق في باقي الروايات ان المراد من تفسيرها له بيان
ان المراد من قوله تع لا جناح عليكم ان تقصروا بيان الترخيص في اصل تشريع القصر وكونه مبنيا
على التخفيف فلا ينافي تعين القصر على المسافر وعدم صحة الاتمام منه ومثل هذه المخالفة للظاهر
يحتاج الى التفسير بلا شبهة وقد ذكر زرارة ومحمد بن مسلم للامام ع ان الله تع قال لا جناح و
لم يقل افعلوا فاجاب ع بانه من قبيل قوله تع فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما و
هذا ايضا يدل على تقرير الامام ع لهما في التعرض لاستفادة الاحكام من الكتاب والدخل والتصرف
في ظواهره ومن ذلك استشهاد الامام ع بايات كثيرة مثل الاستشهاد لحلية بعض النسوان
بقوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم وفي عدم جواز طلاق العبد بقوله تع عبدا مملوكا لا يقدر
على شيء ومن ذلك الاستشهاد لحلية بعض الحيوانات بقوله تع قل لا اجد فيما اوحي الي محرما
الاية الى غير ذلك مما لا يحصى الثاني من وجهي المنع انا نعلم بطرو التقييد والتخصيص والتجوز
في اكثر ظواهر الكتاب وذلك مما يسقطها عن الظهور وفيه اولا النقض بظواهر السنة فانا

نقطع بطرو مخالفة الظاهر في اكثرها وثانيًا ان هذا لا يوجب السقوط وانما يوجب الفحص عما يوجب مخالفة الظ فان قلت العلم الاجمالي بوجود مخالفات الظواهر لا يرتفع اثره وهو وجوب التوقف بالفحص ولذا لو تردد اللفظ بين معنيين او علم اجمالا بمخالفة احد الظاهرين لظاهر الاخر كما في العامين من وجه وشبههما وجب التوقف فيه ولو بعد الفحص قلت هذه شبهة ربما تورد على من استدل على وجوب الفحص عن المخصص في العمومات بثبوت العلم الاجمالي بوجود المخصصات فان العلم الاجمالي اما ان يبقى اثره ولو بعد العلم التفصيلي بوجود عدة مخصصات واما ان لا يبقى فان بقي فلا يرتفع بالفحص وتندفع هذه الشبهة بان المعلوم اجمالا هو وجود مخالفات كثيرة في الواقع فيما بايدينا بحيث تظهر تفصيلا بعد الفحص واما وجود مخالفات في الواقع زائدا على ذلك فغير معلوم فح فلا يجوز العمل قبل الفحص لاحتمال وجود مخصص يظهر بعد الفحص ولا يمكن نفيه بالاصل لاجل العلم الاجمالي واما بعد الفحص فاحتمال وجود المخصص في الواقع ينفي بالاصل السالم عن العلم الاجمالي والحاصل ان المنصف لا يجد فرقا بين ظاهر الكتاب والسنة قبل الفحص وبعده ثم انك قد عرفت ان العمدة في منع الاخباريين من العمل بظواهر الكتاب هي الاخبار المانعة عن تفسير القرآن الا انه يظهر من كلام السيد الصدر شارح الوافية في اخر كلامه ان المنع عن العمل بظواهر الكتاب هو مقتضى الاصل والعمل بظواهر الاخبار خرج بالدليل حيث قال بعد اثبات ان في القرآن محكمات وظواهر وانه مما لا يصح انكاره وينبغي النزاع في جواز العمل بالظواهر وان الحق مع الاخباريين ما خلاصته ان التوضيح يظهر بعد مقدمتين الاولى ان بقاء التكليف مما لا شك فيه ولزوم العمل بمقتضاه موقوف على الافهام وهو يكون في الاكثر بالقول ودلالته في الاكثر يكون ظنية اذ مدار الافهام على القاء الحقائق مجردة عن القرينة وعلى ما يفهمون وان كان احتمال التجوز وخفاء القرينة باقيا الثانية ان المتشابه كما يكون في اصل اللغة كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل ان يقول احد انا استعمل العمومات وكثيرا ما اريد الخصوص من غير قرينة وربما اخاطب احدا واريد غيره ونحو ذلك فح لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن به والقرآن من هذا القبيل لانه نزل على اصطلاح خاص لا اقول على وضع جديد بل اعم من ان يكون ذلك او يكون فيه مجازات لا يعرفها العرب ومع ذلك قد وجد فيه كلمات لا يعلم المراد منها كالمقطعات ثم قال سبحانه منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الاية ذم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات ما هي وكم هي بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ وجعل البيان موكولا الى خلفائه والنبي صلى الله عليه وآله نهى الناس عن التفسير بالاراء وجعلوا الاصل عدم العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل اذا تمهدت المقدمتان فنقول مقتضى الاولى العمل بالظواهر ومقتضى الثانية عدم العمل لان ما صار متشابها لا يحصل الظن بالمراد منه وما بقي ظهوره مندرج في الاصل المذكور فنطالب بدليل جواز العمل لان الاصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل لا يقال ان الظاهر من المحكم ووجوب العمل بالمحكم اجماعي لانا نمنع الصغرى اذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص واما شموله للظاهر فلا الى ان قال لا يقال ان ما ذكرتم لو تم لدل على عدم جواز العمل بظواهر الاخبار ايضا لما

من الناسخ

من الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والعام والمخصص والمطلق والمقيد لانا نقول انا لو خلينا وانفسنا لعملنا بظواهر الكتاب والسنة مع عدم نصب القرينة على خلافها ولكن منعنا من ذلك في القرآن للمنع من اتباع المتشابه وعدم بيان حقيقته ومنعنا رسول الله صلى الله عليه وآله عن تفسير القرآن ولا ريب في ان غير النص محتاج الى التفسير وايضا ذم الله تعالى من اتباع الظن وكذا الرسول صلى الله عليه وآله واوصياؤه عليهم السلام ولم يستثنوا ظواهر القرآن الى ان قال واما الاخبار فقد سبق ان اصحاب الائمة عليهم السلام كانوا عاملين باخبار الاحاد من غير فحص عن مخصص او معارض ناسخ او مقيد ولولا هذا لكنا في العمل بظواهر الاخبار ايضا من المتوقفين انتهى اقول وفيه مواقع للنظر سيما في جعل العمل بظواهر الاخبار من جهة قيام الاجماع العملي ولولاه لتوقف في العمل بها ايضا اذ لا يخفى ان عمل اصحاب الائمة عليهم السلام بظواهر الاخبار لم يكن لدليل شرعي خاص وصل اليهم من ائمتهم عليهم السلام وانما كان امرا مركوزا في اذهانهم بالنسبة الى مطلق الكلام الصادر من المتكلم لاجل الافادة والاستفادة سواء كان من الشارع او غيره وهذا المعنى جار في القرآن ايضا على تقدير كونه ملقى للافادة والاستفادة على ما هو الاصل في خطاب كل متكلم نعم الاصل الاولي هي حرمة العمل بالظن على ما عرفت مفصلا لكن الخارج منه ليس خصوص ظواهر الاخبار حتى يبقى الباقي بل الخارج منه هو مطلق الظهور الناشئ عن كلام كل متكلم القي الى غيره للافهام ثم ان ما ذكره من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات واحتمال كونها من المتشابهات قد عرفت اولا ان المتشابه لا يصدق على الظاهر لا لغة ولا عرفا بل يصح سلبه عنه فالنهي الوارد عن اتباع المتشابه لا يمنع كما اعترف به في المقدمة الاولى من ان مقتضى القاعدة وجوب العمل بالظواهر وثانيا بان احتمال كونها من المتشابه لا ينفع في الخروج عن الاصل الذي اعترف به ودعوى اعتبار العلم بكونها من المحكم هدم لما اعترف به من اصالة حجية الظواهر لان مقتضى ذلك الاصل جواز العمل الا ان يعلم كونه مما نهي الشارع عنه وبالجملة فالحق ما اعترف به قدس سره من انا لو خلينا وانفسنا لعملنا بظواهر الكتاب ولا بد للمانع من اثبات المنع ثم انك قد عرفت مما ذكرنا ان خلاف الاخباريين في ظواهر الكتاب ليس في الوجه الذي ذكرنا من اعتبار الظواهر اللفظية في الكلمات الصادرة لافادة المطالب واستفادتها وانما يكون خلافهم في ان خطابات الكتاب لم يقصد بها استفادة المراد من انفسها بل بضميمة تفسير اهل الذكر او انها ليست بظواهر بعد احتمال كون محكمها من المتشابه كما عرفت من كلام السيد المتقدم وينبغي التنبيه على امور الاول انه ربما توهم بعض ان الخلاف في اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى اذ ليست اية متعلقة بالفروع او الاصول الا ورد في بيانها او في الحكم الموافق لها خبر او اخبار كثيرة بل انعقد الاجماع على اكثرها مع ان جل ايات الاصول والفروع بل كلها مما تعلق الحكم فيها بامور مجملة لا يمكن العمل بها الا بعد اخذ تفصيلها من الاخبار انتهى اقول ولعله قصر نظره الى الايات الواردة في العبادات فان اغلبها من قبيل ما ذكره والا فالاطلاقات الواردة في المعاملات مما يتمسك بها في الفروع الغير المنصوصة او المنصوصة بالنصوص المتكافئة كثيرة جدا مثل اوفوا بالعقود واحل الله البيع وتجارة عن تراض و

شماره ثبت
رده‌بندی د
سرشناسه:
عنوان قرارداد
عنوان:
کاتب:
محل نشر:
صفحه شمار
زبان:
روش تهیه
واقف:
یادداشتها

وفرهان مقبوضة ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ولا تقربوا مال اليتيم واحل لكم ما وراء ذلكم وان
جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا او لولا نفر من كل فرقة و فاسئلوا اهل الذكر و عبدا مملوكا لا يقدر على شيء
وما على المحسنين من سبيل وغير ذلك مما لا يحصى بل وفي العبادات ايضا كثيرة مثل قوله انما
المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام وآيات التيمم والغسل و هذه العمومات وان ورد فيها
اخبار في الجملة الا انه ليس كل ما يتمسك فيه بالآية ورد فيه خبر سليم عن المكافئ فلاحظ وتتبع
الثاني انه اذا اختلف القراءة في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدى كما في قوله تع حتى يطهرن حيث
قرا بالتشديد من التطهر الظاهر في الاغتسال و بالتخفيف من الطهارة الظاهرة في النقاء عن الحيض فلا
يخ اما ان نقول بتواتر القراءات كلها كما هو المشهور خصوصا فيما كان الاختلاف في المادة واما
ان لا نقول كما هو مذهب جماعة فعلى الاول فهما بمنزلة آيتين تعارضتا لا بد من الجمع بينهما بحمل الظاهر
على النص او على الاظهر ومع التكافؤ لا بد من الحكم بالتوقف والرجوع الى غيرهما وعلى الثاني فان
ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة كما ثبت بالاجماع جواز القراءة بكل قراءة كان الحكم كما تقدم والا
فلا بد من التوقف في محل التعارض والرجوع الى القواعد مع عدم المرجح او بناء على عدم ثبوت الترجيح
هنا فيحكم باستصحاب الحرمة قبل الاغتسال اذ لم يثبت تواتر التخفيف او بالجواز بناء على عموم قوله
فأتوا حرثكم انى شئتم من حيث الزمان خرج منه ايام الحيض على الوجهين في كون المقام من استصحاب حكم المخصص
او العمل بالعموم الزماني الثالث ان وقوع التحريف في القرآن على القول به لا يمنع من
التمسك بالظواهر لعدم العلم الاجمالي باختلال الظواهر بذلك مع انه لو علم لكان من قبيل الشبهة
الغير المحصورة مع انه لو كان من قبيل الشبهة المحصورة امكن القول بعدم قدحه لاحتمال كون الظاهر المصروف
عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلقة بالاحكام الشرعية العملية التي امرنا بالرجوع فيها الى ظاهر الكتاب فافهم
الرابع قد يتوهم ان وجوب العمل بظواهر الكتاب بالاجماع مستلزم لعدم جواز العمل بظواهره لان
من تلك الظواهر ظاهر الآيات الناهية عن العمل بالظن مطلقا حتى ظواهر الكتاب وفيه ان فرض وجود
الدليل على حجية الظواهر موجب لعدم ظهور الآيات الناهية في حرمة العمل بالظواهر مع ان ظواهر الآيات
الناهية لو نهضت للمنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجية نفسها الا ان يقال انها لا تشمل انفسها
فتأمل و بازاء هذا التوهم توهم ان خروج ظواهر الكتاب عن الآيات الناهية ليس من باب التخصيص بل من باب
التخصص لان وجود القاطع على حجيتها يخرجها عن غير العلم وفيه ما لا يخفى واما التفصيل الآخر
فهو الذي يظهر من صاحب القوانين قده في آخر مسئلة حجية الكتاب و في اول مسئلة الاجتهاد و
التقليد وهو الفرق بين من قصد افهامه بالكلام فالظواهر حجة بالنسبة اليه من باب الظن الخاص سواء
كان مخاطبا كما في الخطابات الشفاهية ام لا كالناظر في الكتب المصنفة لرجوع كل من ينظر اليها
وبين من لم يقصد افهامه بالخطاب كامثالنا بالنسبة الى اخبار الائمة ع الصادرة عنهم ع في مقام
الجواب عن سؤال السائلين وبالنسبة الى الكتاب العزيز بناء على عدم كون خطاباته موجهة الينا وعدم

الى العلم

كونه

كونه خطابا موجهة الينا وعدم كونه من باب تاليف المصنفين فالظهور اللفظي ليس حجة
لنا الا من باب الظن المطلق الثابت حجيته عند انسداد باب العلم ويمكن توجيه هذا التفصيل بان
الظهور اللفظي ليس حجة الا من باب الظن النوعي وهو كونه بنفسه لو خلي وطبعه مفيدا للظن
بالمراد فاذا كان مقصود المتكلم من الكلام افهام من يقصد افهامه يجب عليه القاء الكلام على
وجه لا يقع المخاطب معه في خلاف المراد بحيث لو فرض وقوعه في خلاف المقصود كان اما لغفلة منه
في الالتفات الى ما اكتنف به الكلام واما لغفلة من المتكلم في القاء الكلام على وجه يفي بالمراد و
معلوم ان احتمال الغفلة من المتكلم والسامع احتمال مرجوح في نفسه مع انعقاد الاجماع من العقلاء و
العلماء على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة في جميع امور العقلاء اقوالهم وافعالهم واما اذا لم يكن الشخص
مقصودا بالافهام فوقوعه في خلاف المقصود لا ينحصر سببه في ذلك فانا اذا لم نجد في آية او رواية ما يكون
صارفا عن ظاهره واحتملنا ان يكون المراد بقرينة قد اختفيت علينا فلا يكون هذا الاحتمال لاجل غفلة
من المتكلم او منا اذ لا يجب على المتكلم الا نصب القرينة لمن يقصد افهامه مع ان عدم تحقق الغفلة من المتكلم
في محل الكلام مفروض لكونه معصوما وليس اختفاء القرينة علينا مسببا عن غفلتنا عنه بل لدواعي
الاختفاء الخارجة عن مدخلية المتكلم ومن القي اليه الكلام فليس هنا شيء يوجب بنفسه الظن بالمراد حتى
لو فرضنا الفحص فاحتمال وجود القرينة حين الخطاب واختفائه علينا ليس هنا ما يوجب مرجوحيته
لو تفحصنا عنها ولم نجدها اذ لا يحكم العادة ولو ظنا بانها لو كانت لظفرنا بها اذ كثير من الامور قد
اختفت علينا بل لا يبعد دعوى العلم بان ما اختفى علينا من الاخبار والقرائن اكثر مما ظفرنا بها
مع انا لو سلمنا حصول الظن بانتفاء القرائن المتصلة لكن القرائن الحالية وما اعتمد عليه المتكلم من الامور
العقلية والنقلية الكلية والجزئية المعلومة عند المخاطب الصارفة لظاهر الكلام ليست مما يحصل
الظن بانتفائها بعد البحث والفحص ولو فرض حصول الظن من الخارج بارادة الظاهر من الكلام لم يكن
ذلك ظنا مستندا الى الكلام كما نبهنا عليه في اول البحث وبالجملة فظواهر الالفاظ حجة بمعنى
عدم الاعتناء باحتمال ارادة خلافها اذا كان منشأ ذلك الاحتمال غفلة المتكلم في كيفية الافادة
او المخاطب في كيفية الاستفادة لان احتمال الغفلة مما هو مرجوح في نفسه متفق على عدم الاعتناء
به في جميع الامور دون ما اذا كان الاحتمال مسببا عن اختفاء امور لم تجر العادة القطعية او
الظنية بانها لو كانت لوصلت الينا ومن هنا ظهر ان ما ذكرنا سابقا من اتفاق العقلاء والعلماء
على العمل بظواهر الكلام في الدعاوي والشهادات والاقارير والوصايا والمكاتبات لا ينفع في هذا
التفصيل الا ان يثبت كون اصالة عدم القرينة حجة من باب التعبد ودون اثباتها خرط القتاد ودعوى
ان الغالب اتصال القرائن فاحتمال اعتماد المتكلم على القرينة المنفصلة مرجوح لندرته مردودة
بان من المشاهد المحسوس تطرق التقييد والتخصيص الى اكثر العمومات والاطلاقات مع عدم وجوده في
الكلام وليس الا لكون الاعتماد في ذلك كله على القرائن المنفصلة سواء كانت منفصلة عند الا

الملتفت اليه

في الغفلة
أن يكون المخاطب

كالقرائن العقلية والنقلية الخارجية ام كانت مقالية متصلة لكن عرض لها الانفصال بعد ذلك لعروض التقطيع للاخبار او حصول التفاوت من جهة النقل بالمعنى او غير ذلك فجميع ذلك مما لا يحصل الظن بانها لو كانت لوصلت الينا مع امكان ان يقال انه لو حصل الظن لم يكن على اعتباره دليل خاص نعم الظن الحاصل في مقابل احتمال الغفلة الحاصلة للمخاطب والمتكلم مما اطبق عليه العقلاء في جميع اقوالهم وافعالهم هذا غاية ما يمكن من التوجيه لهذا التفصيل ولكن الانصاف انه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي واصالة عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد افهامه ومن لم يقصد فان جميع ما دل من اجماع العلماء واهل اللسان على حجية الظاهر بالنسبة الى من قصد افهامه جار فيمن لم يقصد لان اهل اللسان اذا نظروا الى كلام صادر الى مخاطب يحكمون بارادة ظاهره منه اذا لم يجدوا قرينة صارفة بعد الفحص في مظان وجودها ولا يفرقون في استخراج مرادات المتكلمين بين كونهم مقصودين بالخطاب وعدمه فاذا وقع المكتوب الموجه من شخص الى شخص بيد ثالث فلا يتأمل في استخراج مرادات المتكلم من الخطاب الموجه الى المكتوب اليه فاذا فرضنا اشتراك هذا الثالث مع المكتوب اليه فيما اراد المولى منهم فلا يجوز له الاعتذار في ترك الامتثال بعدم الاطلاع على مراد المولى وهذا واضح لمن راجع الامثلة العرفية هذا حال اهل اللسان في الكلمات الواردة اليهم واما العلماء فلا خلاف بينهم في الرجوع الى اصالة الحقيقة في الالفاظ المجردة عن القرائن الموجهة من متكلم الى مخاطب سواء كان ذلك في الاحكام الجزئية كالوصايا الصادرة عن الموصي المعين الى شخص معين ثم مست الحاجة الى العمل بها مع فقد الموصى اليه فان العلماء لا يتأملون في الافتاء بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام الموجه الى الموصى اليه المفقود وكذا في الاقارير ام كان في الاحكام الكلية كالاخبار الصادرة عن الائمة عليهم السلام مع كون المقصود منها تفهيم مخاطبيهم لا غير فانه لم يتأمل احد من العلماء في استفادة الاحكام من ظواهرها معتذرا بعدم الدليل على حجية اصالة عدم القرينة بالنسبة الى غير المخاطب ومن قصد افهامه ودعوى كون ذلك منهم للبناء على كون الاخبار الصادرة عنهم عليهم السلام من قبيل تأليف المصنفين واضحة الفساد مع انها لو صحت لجرت في الكتاب العزيز فانه اولى بان يكون من هذا القبيل فترتفع ثمرة التفصيل المذكور لان المفصل معترف بان ظاهر الكلام الذي هو من قبيل تأليف المؤلفين حجة بالخصوص لا لدخوله في مطلق الظن وانما كلامه في اعتبار ظهور الكلام الموجه الى مخاطب خاص بالنسبة الى غيره والحاصل ان القطع حاصل لكل متتبع في طريقة فقهاء المسلمين بانهم يعملون بظواهر الاخبار من دون ابتناء ذلك على حجية الظن المطلق الثابتة بدليل الانسداد بل يعمل بها من يدعي الانفتاح وينكر العمل باخبار الاحاد مدعيا كون معظم الفقه معلوما بالاجماع والاخبار المتواترة ويدل على ذلك ايضا سيرة اصحاب الائمة عليهم السلام فانهم كانوا يعملون بظواهر الاخبار الواردة اليهم من الائمة عليهم السلام كما كانوا يعملون بظواهر الاقوال التي يسمعونها من ائمتهم عليهم السلام لا يفرقون بينهما الا بالفحص وعدمه كما سيأتي

والحاصل

والحاصل ان الفرق في حجية اصالة الحقيقة وعدم القرينة بين المخاطب وغيره مخالف للسيرة القطعية من العلماء واصحاب الائمة عليهم السلام هذا كله مع ان التوجيه المذكور لذلك التفصيل لابتنائه على الفرق بين اصالة عدم الغفلة والخطاء في فهم المراد وبين مطلق اصالة عدم القرينة يوجب عدم كون ظواهر الكتاب من الظنون المخصوصة وان قلنا بشمول الخطاب للغائبين لعدم جريان اصالة عدم الغفلة في حقهم مطلقا فما ذكره من ابتناء كون ظواهر الكتاب ظنونا مخصوصة على شمول الخطاب للغائبين غير سديد لان الظن المخصوص ان كان هو الحاصل من المشافهة الناشئ عن ظن عدم الغفلة والخطاء فلا يجري في حق الغائبين وان قلنا بشمول الخطاب لهم وان كان هو الحاصل من اصالة عدم القرينة فهو جار في الغائبين وان لم يشملهم الخطاب ومما يمكن ان يستدل به ايضا زيادة على ما مر من اشتراك ادلة حجية الظواهر من اجماعي العلماء واهل اللسان ما ورد في الاخبار المتواترة معنى من الامر بالرجوع الى الكتاب وعرض الاخبار عليه فان هذه الظواهر المتواترة حجة للمشافهين بها فيشترك غير المشافهين ويتم المطلوب كما لا يخفى ومما ذكرنا تعرف النظر فيما ذكره المحقق القمي رحمه الله بعد ما ذكر من عدم حجية ظواهر الكتاب بالنسبة الينا بالخصوص بقوله فان قلت ان اخبار الثقلين يدل على كون ظاهر الكتاب حجة لغير المشافهين بالخصوص فاجاب عنه بان رواية الثقلين ظاهرة في ذلك لاحتمال كون المراد التمسك بالكتاب بعد ورود تفسيره عن الائمة عليهم السلام كما يقوله الاخباريون وحجية ظواهر الثقلين بالنسبة الينا مصادرة اذ لا فرق بين ظواهر الكتاب والسنة في حق غير المشافهين بها توضيح النظر ان العمدة في حجية ظواهر الكتاب غير خبر الثقلين من الاخبار المتواترة الآمرة باستنباط الاحكام من ظواهر الكتاب وهذه الاخبار تفيد القطع بعدم ارادة الاستدلال بظواهر الكتاب بعد ورود تفسيرها من الائمة عليهم السلام وليست ظاهرة في ذلك حتى يكون التمسك بظاهرها لغير المشافهين بها مصادرة واما خبر الثقلين فيمكن منع ظهوره الا في وجوب اطاعتهما وحرمة مخالفتهما وليس في مقام اعتبار الظن الحاصل منهما في تشخيص الاطاعة والمعصية فافهم ثم ان لصاحب المعالم رحمه الله في هذا المقام كلاما يحتمل التفصيل المتقدم لا بأس بالاشارة اليه قال في الدليل الرابع من ادلة حجية خبر الواحد بعد ذكر انسداد باب العلم في غير الضروري من الاحكام لفقد الاجماع والسنة المتواترة ووضوح كون اصل البراءة لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة ما لفظه لا يقال ان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مقطوع لا مظنون وذلك بضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تأخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وحينئذ فمن الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائرها على الامارات المفيدة للظن القوي

وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستلزم الظن المستفاد من
ظاهر الكتاب الحاصل من غيره بالنظر الى ناطقية التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون
الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على
المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية
المفيدة للظن انتهى كلامه رفع مقامه ولا يخفى ان في كلامه قدس سره على اجماله واشتباه المراد منه
كما يظهر من المحشين مواقع للنظر والتامل ثم انك قد عرفت ان مناط الحجية والاعتبار في دلالة
الالفاظ هو الظهور العرفي وهو كون الكلام بحيث يحمل عرفا على ذلك المعنى ولو بواسطة القرائن
المقامية المكتنفة بالكلام فلا فرق بين افادته الظن بالمراد وعدمها ولا بين وجود الظن الغير
المعتبر على خلافه وعدمه لان ما ذكرنا من الحجية على العمل بها جار في جميع الصور المذكورة وربما يجري
من العلماء من التوقف في العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور او طرحه مع اعترافهم بعدم
حجية الشهرة فليس من جهة مزاحمة الشهرة لدلالة الخبر الصحيح من عموم او اطلاق بل من جهة مزاحمتها
للخبر من حيث الصدور بناء على ان ما دل من الدليل على حجية الخبر من حيث السند لا يشمل المخالف للمشهور
ولذا لا يتاملون في العمل بظواهر الكتاب والسنة المتواترة اذا عارضها الشهرة فالتامل في الخبر
المخالف للمشهور انما هو اذا خالفت الشهرة نفس الخبر لا عمومه او اطلاقه فلا يتاملون في عمومه اذا
كانت الشهرة على التخصيص نعم ربما يجري على لسان بعض متاخري المتاخرين من المعاصرين
عدم الدليل على حجية الظواهر اذا لم تفد الظن او اذا حصل الظن الغير المعتبر على خلافها لكن
الانصاف انه مخالف لطريقة ارباب اللسان والعلماء في كل زمان ولذا عد بعض الاخباريين
كالاصوليين استصحاب حكم العام والمطلق حتى يثبت المخصص والمقيد من الاستصحابات المجمع عليها
وهذا وان لم يرجع الى الاستصحاب الا بالتوجيه الا ان الغرض من الاستشهاد به بيان كون هذه
القاعدة اجماعية وربما فصل بعض المعاصرين تفصيلا يرجع حاصله الى ان الكلام ان كان مقرونا
بحال او مقال يصلح ان يكون صارفا عن المعنى الحقيقي فلا يتمسك فيه باصالة الحقيقة وان كان
الشك في اصل وجود الصارف وكان هناك امر منفصل يصلح لكونه صارفا فيعمل على اصالة الحقيقة
وهذا تفصيل حسن متين لكنه تفصيل في العمل باصالة الحقيقة عند الشك في الصارف لا في حجية
الظهور اللفظي بل مرجعه الى تعيين الظهور العرفي وتمييزه عن موارد الاجمال فان اللفظ في القسم الاول
يخرج عن الظهور الى الاجمال بشهادة العرف ولذا توقف جماعة في المجاز المشهور والعام المتعقب
بضمير يرجع الى بعض افراده والجمل المتعددة المتعقبة للاستثناء والامر والنهي الواردين في مظان
الحظر او الايجاب الى غير ذلك مما احتف اللفظ بحال او مقال يصلح لكونه صارفا ولم يتوقف
احد في عام بمجرد احتمال دليل منفصل يحتمل كونه مخصصا له بل ربما يعكسون الامر فيحكمون بنفي ذلك
الاحتمال وارتفاع الاجمال لاجل ظهور العام ولذا لو قال المولى اكرم العلماء ثم ورد قول آخر من المولى
انه لا تكرم زيدا واشترك زيد بين عالم وجاهل فلا يرفع اليد عن العموم بمجرد الاحتمال

اكرم العلماء انه لا تكرم زيدا واشترك زيد بين عالم وجاهل فلا يرفع اليد عن العموم بمجرد الاحتمال
بل يرفعون الاجمال بواسطة العموم فيحكمون بارادة زيد الجاهل من النهي وبازاء التفصيل المذكور
تفصيل آخر ضعيف وهو ان احتمال ارادة خلاف مقتضى اللفظ ان حصل من امارة غير معتبرة فلا يصح
رفع اليد عن الحقيقة وان حصل من دليل معتبر فلا يعمل باصالة الحقيقة ومثل له بما اذا ورد في
السنة المتواترة عام وورد فيها ايضا خطاب مجمل يوجب الاجمال في ذلك العام ولا يوجب الظن بالواقع
قال فلا دليل على لزوم العمل بالاصل تعبدا ثم قال ولا يمكن دعوى الاجماع على لزوم العمل
باصالة الحقيقة تعبدا فان اكثر المحققين توقفوا فيما اذا تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح
انتهى ووجه ضعفه يظهر مما ذكر فان التوقف في ظاهر خطاب لاجل احتمال خطاب آخر لكونه معارضا
مما لم يعهد من احد من العلماء بل لا يبعد ما تقدم من حمل المجمل في احد الخطابين على المبين في الخطاب
الآخر واما قياس ذلك على مسألة تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح فعلم فساده مما
ذكرنا في التفصيل المتقدم من ان الكلام في المكتنف بما يصلح ان يكون صارفا قد اعتمد عليه المتكلم
في ارادة خلاف الحقيقة لا يعد من الظواهر بل من المجملات وكذلك المتعقب بلفظ يصلح للصارفية
كالعام المتعقب بالضمير وشبهه مما تقدم القسم الثاني وهو الظن الذي يعمل لتشخيص الظواهر كتشخيص
ان اللفظ المفرد الفلاني كلفظ الصعيد وصيغة افعل او ان المركب الفلاني كالجملة الشرطية ظاهر بحكم
الوضع في المعنى الفلاني وان الامر الواقع عقيب الحظر ظاهر بقرينة وقوعه في مقام دفع الحظر في
مجرد رفع الحظر دون الالزام والظن الحاصل هنا يرجع الى الظن بالوضع اللغوي والانفهام العرفي و
الاوفق بالقواعد عدم حجية الظن هنا لان الثابت المتيقن هي حجية الظواهر واما حجية الظن في ان
هذا ظاهر فلا دليل عليه عدا وجوه ذكروها في اثبات جزئي من جزئيات هذه المسألة وهي حجية قول
اللغويين في الاوضاع فان المشهور كونه من الظنون الخاصة التي ثبتت حجيتها مع قطع النظر عن انسداد
باب العلم في الاحكام الشرعية وان كانت الحكمة في اعتبارها انسداد باب العلم في غالب مواردها
فان الظاهر ان حكمة اعتبار اكثر الظنون الخاصة كاصالة الحقيقة المتقدم ذكرها وغيرها انسداد
باب العلم في غالب مواردها من العرفيات والشرعيات والمراد بالظن المطلق ما ثبت اعتباره من
اجل انسداد باب العلم بخصوص الاحكام الشرعية وبالظن الخاص ما ثبت اعتباره لا لاجل الاضطرار
الى اعتبار مطلق الظن بعد تعذر العلم وكيف كان فاستندوا على اعتبار قول اللغويين باتفاق
العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع اليهم في استعلام اللغات والاستشهاد باقوالهم في مقام
الاحتجاج ولم ينكر ذلك احد على احد وقد ادعى السيد في بعض كلماته دعوى الاجماع على ذلك بل
ظاهر كلامه المحكي اتفاق المسلمين قال الفاضل السبزواري فيما حكي عنه في هذا المقام ما هذا لفظه
صحة المراجعة الى اصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين في فنهم فيما اختص بصناعتهم
مما اتفق عليه العقلاء في كل عصر وزمان انتهى وفيه ان المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع اليهم

في اجماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة ونحو ذلك لا مطلقا الا ترى ان اكثر علمائنا على
اعتبار العدالة فيمن يرجع اليه من اهل الرجال بل وبعضهم على اعتبار التعدد والظاهر اتفاقهم
على اشتراط التعدد والعدالة في اهل الخبرة في مسئلة التقويم وغيرها هذا مع انه لا يعرف
الحقيقة عن المجاز بمجرد قول اللغوي كما اعترف به المستدل في بعض كلماته فلا ينفع في تشخيص
الظواهر فالانصاف ان الرجوع الى اهل اللغة مع عدم اجتماع شروط الشهادة اما في مقامات
يحصل العلم بالمستعمل فيه من مجرد ذكر لغوي واحد وان يدل على وجه يعلم كونه من المسلمات
عند اهل اللغة كما قد يحصل العلم بالمسئلة الفقهية من ارسال جماعة بل فقيه واحد لها ارسال
المسلمات واما في مقامات يتسامح فيها لعدم التكليف الشرعي بتحصيل العلم بالمعنى اللغوي
كما اذا اريد تفسير خطبة او رواية لا تتعلق بتكليف شرعي واما في مقام انسد فيه طريق العلم ولا بد من
العمل فيعمل بالظن بالحكم الشرعي المستند بقول اهل اللغة ولا يتوهم ان طرح قول اللغوي الغير
المفيد للعلم في الفاظ الكتاب والسنة مستلزم لانسداد طريق الاستنباط في غالب الاحكام لاندفاع
ذلك بان اكثر مواد اللغات الا ما شذ وندر كلفظ الصعيد ونحوه معلوم من العرف واللغة كما لا يخفى
والمتبع في الهيئات هي القواعد العربية المستفادة من الاستقراء القطعي واتفاق اهل العربية او التبادر
بضميمة اصالة عدم القرينة فانه قد يثبت به الوضع الاصلي الموجود في الحقائق كما في صيغة افعل او الجملة
الشرطية او الوصفية ومن هنا يتمسكون في اثبات مفهوم الوصف بفهم ابي عبيدة في حديث لي الواجد
ونحوه غيره من موارد الاستشهاد بفهم اهل اللسان وقد يثبت به الوضع بالمعنى الاعم الثابت في
المجازات المكتنفة بالقرائن المقامية كما يدعى ان الامر عقيب الحظر بنفسه مجردا عن القرينة يتبادر منه مجرد
رفع الحظر دون الايجاب والالزام واحتمال كونه لاجل قرينة خاصة يدفع بالاصل فيثبت به كونه لاجل القرينة
العامة وهي الوقوع في مقام رفع الحظر فيثبت بذلك ظهور ثانوي لصيغة افعل بواسطة القرينة
الكلية وبالجملة فالحاجة الى قول اللغوي الذي لا يحصل العلم بقوله لقلة موارده لا تصلح سببا
للحكم باعتباره لاجل الحاجة نعم سيجيء ان كل من عمل بالظن في مطلق الاحكام الشرعية الفرعية
يلزمه العمل بالظن بالحكم الناشي من الظن بقول اللغوي لكنه لا يحتاج الى دعوى انسداد باب
العلم بل العبرة في معظم الاحكام فانه يوجب الرجوع الى الظن بالحكم الحاصل من الظن باللغة وان
فرض انفتاح باب العلم فيما عدا هذا المورد من اللغات وسيتضح هذا زيادة على هذا ان شاء الله
ومن جملة الظنون الخارجة عن الاصل الاجماع المنقول بخبر الواحد عند كثير ممن يقول باعتبار الخبر
بالخصوص نظرا الى انه من افراده فيشمله ادلته والمقصود من ذكره هنا مقدما على بيان الحال
في الاخبار هو التعرض للملازمة بين حجية الخبر وحجيته فنقول ان ظاهر اكثر القائلين باعتباره بال
الخصوص ان الدليل عليه هو الدليل على حجية خبر العادل فهو عندهم كخبر صحيح عالي السند لان
مدعي الاجماع يحكي مدلوله ويرويه عن الامام عليه السلام بلا واسطة ويدخل الاجماع ما يدخل الخبر من

الاقسام

الاقسام ويلحقه ما يلحقه من الاحكام والذي يقوى في النظر هو عدم الملازمة بين حجية الخبر
وحجية الاجماع المنقول وتوضيح ذلك يحصل بتقديم امرين الاول ان الادلة الخاصة التي اقاموها
على حجية خبر العادل لا تدل الا على حجية الاخبار عن حس لان العمدة من تلك الادلة هو الاتفاق
الحاصل من عمل القدماء واصحاب الائمة عليهم السلام ومعلوم عدم شمولها الا للرواية المصطلحة و
كذلك الاخبار الواردة في العمل بالروايات اللهم الا ان يدعى ان المناط في وجوب العمل بالروايات هو
كشفها عن الحكم الصادر عن المعصوم عليه السلام ولا يعتبر في ذلك حكاية الفاظ الامام عليه السلام ولذا يجوز
النقل بالمعنى فاذا كان المناط كشف الروايات عن صدور معناها عن الامام عليه السلام ولو بلفظ اخر و
المفروض ان حكاية الاجماع ايضا حكاية حكم صادر عن المعصوم عليه السلام بهذه العبارة التي هي معقد
الاجماع او بعبارة اخرى وجب العمل به لكن هذا المناط لو ثبت دل على حجية الشهرة بل فتوى الفقيه
اذا كشف عن صدور الحكم بعبارة الفتوى او بعبارة غيرها كما عمل بفتاوى علي بن بابويه قدس سره
لتنزيل فتواه منزلة روايته بل على حجية مطلق الظن بالحكم الصادر عن الامام عليه السلام وسيجيء توضيح
الحال ان شاء الله واما الايات فالعمدة فيها من حيث وضوح الدلالة هي اية النبأ وهي انما تدل على وجوب
قبول خبر العادل دون خبر الفاسق والظاهر منها بقرينة التفصيل بين العادل حين الاخبار والفاسق وبقرينة
تعليل اختصاص التبين بخبر الفاسق بقيام احتمال الوقوع في الندم احتمالا مساويا لان
الفاسق لا رادع له عن الكذب هو عدم الاعتناء باحتمال تعمد كذبه لا وجوب البناء على اصابته
وعدم خطائه في حدسه لان الفسق والعدالة حين الاخبار لا تصلح مناطا لتصويب المخبر وتخطئته
بالنسبة الى حدسه وكذا احتمال الوقوع في الندم من جهة الخطاء في الحدس امر مشترك بين العادل و
الفاسق فلا يصلح لتعليل الفرق فعلمنا من ذلك ان المقصود من الاية ارادة نفي احتمال تعمد الكذب
عن العادل حين الاخبار دون الفاسق لان هذا هو الذي يصلح لاناطته بالفسق والعدالة
حين الاخبار ومنه تبين عدم دلالة الاية على قبول الشهادة الحدسية اذا قلنا بدلالة الاية
على اعتبار شهادة العدل فان قلت ان مجرد دلالة الاية على ما ذكر لا يوجب قبول الخبر لبقاء
احتمال خطاء العادل فيما اخبر وان لم يتعمد الكذب فيجب التبين في خبر العادل ايضا لاحتمال خطائه
وسهوه وهو خلاف الاية المفصلة بين العادل والفاسق غاية الامر وجوبه في خبر الفاسق من
وجهين وفي العادل من جهة واحدة قلت اذا ثبت بالاية عدم جواز الاعتناء باحتمال
تعمد كذبه ينفي احتمال خطائه في غفلته واشتباهه باصالة عدم الخطاء في الحس وهذا اصل
عليه اطباق العقلاء والعلماء في جميع الموارد نعم لو كان المخبر ممن يكثر عليه الخطاء والاشتباه لم
يعبأ بخبره لعدم جريان اصالة عدم الخطاء والاشتباه ولذا يعتبرون في الراوي والشاهد
الضبط وان كان ربما يتوهم الجاهل ثبوت ذلك من الاجماع الا ان المنصف يشهد ان
اعتبار هذا في جميع موارده ليس لدليل خارجي مخصص لعموم اية النبأ ونحوها مما دل على

وجوب قبول قول العادل بل لما ذكرنا من ان المراد بوجوب قبول قول العادل دفع التهمة عنه من جهة احتمال
تعمد الكذب لا تصويبه وعدم تخطئته او غفلته ويؤيد ما ذكرنا انه لم يستدل احد من العلماء على
حجية فتوى الفقيه على العامي بآية النبأ مع استدلالهم عليها بآيتي النفر والسؤال والظاهر ما ذكرنا من عدم
دلالة الآية وامثالها من ادلة قبول قول العادل على وجوب تصويبه في الاعتقاد من الوجوه فيما نحن فيه
المعظم بل اطبقوا عليه كما في الرياض من عدم اعتبار الشهادة في المحسوسات اذا لم تستند الى الحس وان
علله في الرياض بما لا يخ عن نظر من ان الشهادة من الشهود وهو الحضور فالحس ماخوذ في مفهومها
والحاصل انه لا ينبغي الاشكال في ان الاخبار عن حدس واجتهاد ونظر ليس حجة الا على من وجب عليه
تقليد المقلد المخبر في الاحكام الشرعية وان الآية ليست عامة لكل خبر ودعوى خرج ما خرج فان
قلت فعلى هذا اذا اخبر الفاسق بخبر يعلم بعدم تعمده للكذب فيه تقبل شهادته فيه لان احتمال تعمده
للكذب منتف بالفرض واحتمال غفلته وخطائه منفي بالاصل المجمع عليه مع ان شهادته مردودة اجماعا
قلت ليس المراد مما ذكرنا عدم قابلية العدالة والفسق لاناطة الحكم بهما وجودا او عدما تعبدا كما
في الشهادة والفتوى ونحوهما بل المراد ان الآية المذكورة لا تدل الا على مانعية الفسق من حيث قيام
احتمال تعمد الكذب معه فيكون مفهومها عدم المانع في العادل من هذه الجهة فلا يدل على وجوب قبول
خبر العادل اذا لم يمكن نفي خطائه باصالة عدم الخطاء المختصة بالاخبار الحسية فالآية لا تدل ايضا على
اشتراط العدالة ومانعية الفسق في صورة العلم بعدم تعمد الكذب بل لا بد له من دليل آخر فتامل
الامر الثاني ان الاجماع في مصطلح الخاصة بل العامة الذين هم الاصل له وهو الاصل لهم هو اتفاق جميع
العلماء في عصر كما ينبئ بذلك تعريفات كثير من الفريقين قال في التهذيب الاجماع هو اتفاق اهل
الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله على وجه يشتمل على قول المعصوم انتهى وقال في المعالم الاجماع في
الاصطلاح اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة انتهى وكذا غيرهما من العبارات الملة
المصرحة بذلك في تعريف الاجماع وغيره من المقامات كما تراهم يعتذرون كثيرا عن وجود المخالف
المخالف بانقراض عصره ثم انه لما كان وجه حجية الاجماع عند الامامية اشتماله على قول
الامام كانت الحجية دائرة مدار وجوده عليه السلام في كل جماعة هو احدهم ولذا قال
السيد المرتضى رحمه الله اذا كان علة كون الاجماع حجة كون الامام عليه السلام فيهم فكل جماعة كثرت
او قلت كان قول الامام عليه السلام في اقوالها فاجماعها حجة وان خالف الواحد والاثنين اذا كان الامام
عليه السلام احدهما قطعا او تجويزا يقتضي عدم الاعتداد بقول الباقين وان كثروا ان الاجماع بعد
الخلاف كالمبتدأ في الحجية انتهى وقال المحقق في المعتبر بعد اناطة حجية الاجماع بدخول قول
الامام عليه السلام انه لو خلا المائة من فقهائنا من قوله لم يكن قولهم حجة ولو حصل في اثنين كان قولهما
حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله عليه السلام فلا تغتر اذن بمن يتحكم فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب مع جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعي بدخول الامام في الجملة انتهى
حجة لاشتماله على قول المعصوم عليه السلام وكل جماعة قلت او كثرت كان قول الامام عليه السلام
في جملة اقوالها فاجماعها حجة لاجله لا لاجل الاجماع انتهى هذا ولكن لا يلزم من كونه حجة

لكن لا يلزم من كونه حجة تسميته اجماعا في الاصطلاح كما انه ليس كل خبر جماعة يفيد العلم
متواترا في الاصطلاح واما ما اشتهر بينهم من انه لا يقدح خروج معلوم النسب واحدا او اكثر
فالمراد انه لا يقدح في حجية اتفاق الباقي لا في تسميته اجماعا كما علم من فرض المحقق قول الامام ع
في اثنين نعم ظاهر كلمات جماعة يوهم تسميته اجماعا حيث تراهم يدعون الاجماع في مسئلة ثم
يعتذرون عن وجود المخالف بانه معلوم النسب لكن التامل الصادق يشهد بان الغرض الاعتذار
الا عن قدح المخالف في الحجية لا في التسمية نعم يمكن ان يقال انهم قد تسامحوا في اطلاق الاجماع
على اتفاق الجماعة التي علم دخول الامام ع فيها لوجود مناط الحجية فيه وكون وجود المخالف غير مؤثر
شيئا وقد شاع هذا التسامح بحيث كاد ان ينقلب اصطلاح الخاصة عما وافق اصطلاح العامة
الى ما يعم اتفاق طائفة من الامامية كما يعرف من ادنى تتبع لموارد الاستدلال بل اطلاق لفظ الا
جماع بقول مطلق على اجماع الامامية فقط مع انهم بعض الامة لا كلهم ليس الا لاجل المسامحة من جهة
ان وجود المخالف كعدمه من حيث مناط الحجية على اي تقدير فظاهر اطلاقهم ارادة دخول قول الامام ع
في اقوال المجمعين بحيث يكون دلالته عليه بالتضمن فيكون الاخبار عن الاجماع اخبارا عن قول الامام ع
وهذا هو الذي يدل عليه كلام المفيد والمرتضى وابن زهرة والعلامة والمحقق والشهيدين ومن
تاخر عنهم واما اتفاق من عدا الامام بحيث يكشف عن صدور الحكم عن الامام ع بقاعدة اللطف كما عن الشيخ ره
او التقرير كما عن بعض المتاخرين او بحكم العادة القاضية باستحالة توافقهم على الخطاء مع كمال بذل
الوسع في فهم الحكم الصادر عن الامام ع فهذا ليس اجماعا اصطلاحيا الا ان ينضم قول الامام ع المكشوف
عنه باتفاق هؤلاء الى اقوالهم فيسمى المجموع اجماعا بناء على ما تقدم من المسامحة في تسمية اتفاق جماعة
مشتمل على قول الامام اجماعا وان خرج عنه الكثير او الاكثر فالدليل في الحقيقة هو اتفاق من عدا الامام
والمدلول الحكم الصادر عنه ع نظير كلام الامام ع ومعناه فالنكتة في التعبير عن الدليل بالاجماع مع توقفه
على ملاحظة انضمام مذهب الامام ع الذي هو المدلول الى الكاشف عنه وتسمية المجموع دليلا هو
التحفظ على ما جرت سيرة اهل الفن من ارجاع كل دليل الى احد الادلة المعروفة بين الفريقين اعني الكتاب
والسنة والاجماع والعقل ففي اطلاق الاجماع على هذا مسامحة في مسامحة وحاصل المسامحتين اطلاق
الاجماع على اتفاق طائفة يستحيل بحكم العادة خطاهم وعدم وصولهم الى حكم الامام ع والاطلاع
على تعريفات الفريقين واستدلالات الخاصة واكثر العامة على حجية الاجماع يوجب القطع بخروج
هذا الاطلاق عن المصطلح وبنائه على المسامحة لتنزيل وجود من خرج من هذا الاتفاق منزلة عدمه
كما عرفت من السيد والفاضلين قدهم من ان كل جماعة قلت او كثرت علم دخول قول الامام ع فيهم
فاجماعها حجة ويكفيك في هذا ما سيجيء من المحقق الثاني ره في تعليق الشرائع من دعوى الاجماع على
خروج الواحد من علماء العصر قادح في انعقاد الاجماع مضافا الى ما عرفت من اطباق الفريقين على
تعريف الاجماع باتفاق الكل ثم ان المسامحة من الجهة الاولى والثانية على هذا من دون قرينة لا تضر فيها الغير

في الاستدلال بحصول العلم من الدليل للمستدل نعم لو كان نقل الاجماع المصطلح حجة عند الكل
كان اخفاء القرينة في الكلام الذي هو المرجع للغير تدليسا اما لو لم يكن نقل الاجماع حجة او كان
نقل مطلق الدليل القطعي حجة لم يلزم تدليس اصلا ويظهر من ذلك ما في كلام صاحب المعالم حيث
انه بعد ما ذكر ان حجية الاجماع انما هو لاشتماله على قول المعصوم واستنهض بكلام المحقق الذي
تقدم واستجوده قال والعجب من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم في
دعوى الاجماع عند احتياجهم اليه للمسائل الفقهية حتى جعلوه عبارة عن اتفاق جماعة من الاصحاب
فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من دون نصب قرينة جلية ولا دليل لهم على
الحجية يعتد به انتهى وقد عرفت ان مساهلتهم وتسامحهم في محله بعد ما كان مناط حجية الاجماع
الاصطلاحي موجودا في اتفاق جماعة من الاصحاب وعدم تعبيرهم عن هذا الاتفاق بغير لفظ
الاجماع لما عرفت من التحفظ على عناوين الادلة المعروفة بين الفريقين اذا عرفت ما ذكرنا
فنقول ان الحاكي للاتفاق قد ينقل الاجماع بقول مطلق او مضافا الى المسلمين او الشيعة او
اهل الحق او غير ذلك مما يمكن ان يراد به دخول الامام ع في المجمعين وقد ينقله مضافا الى من عدا
الامام كقوله اجمع علماؤنا او اصحابنا او فقهاؤنا او فقهاء اهل البيت ع فان ظاهر ذلك من
عدا الامام ع وان كان ارادة العموم محتملة بمقتضى المعنى اللغوي لكنه مرجوح فان اضاف الاجماع الى
من عدا الامام ع فلا اشكال في عدم حجية نقله لانه لم ينقل حجة وان فرض حصول العلم للناقل
بصدور الحكم عن الامام ع من جهة هذا الاتفاق الا انه انما نقل سبب العلم ولم ينقل المعلوم وهو
قول الامام ع حتى يدخل في نقل الحجة وحكاية السنة بخبر الواحد نعم لو فرض ان السبب المنقول مما
يستلزم عادة موافقة قول الامام ع او وجود دليل ظني معتبر حتى بالنسبة الينا امكن اثبات
ذلك السبب المحسوس بخبر العادل والانتقال منه الى لازمه لكن سيجيء بيان الاشكال في تحقق ذلك
وفي حكم الاجماع المضاف الى من عدا الامام ع الاجماع المطلق المذكور في مقابل الخلاف كما يقال
خرء الحيوان الغير المأكول غير الطير نجس اجماعا وانما اختلفوا في خرء الطير او يقال ان محل الخلاف
هو كذا واما كذا فحكمه كذا اجماعا فان معناه في مثل هذا كونه قولا واحدا واضعف مما ذكر
نقل عدم الخلاف وانه ظاهر الاصحاب وقضية المذهب وشبه ذلك وان اطلق الاجماع او اضافه
على وجه يظهر منه ارادة المعنى المصطلح المتقدم ولو مسامحة لتنزيل وجود المخالف منزلة العدم
لعدم قدحه في الحجية فظاهر الحكاية كونها حكاية للسنة اعني حكم الامام ع لما عرفت من ان الاجماع
الاصطلاحي متضمن لقول الامام ع فيدخل في الخبر والحديث الا ان مستند علم الحاكي بقول
الامام ع احد امور احدها الحس كما اذا سمع الحكم من الامام ع في جملة جماعة لا يعرف اعيانهم
فيحصل له العلم بقول الامام ع وهذا في غاية القلة بل نعلم جزما انه لم يتفق لاحد من هؤلاء الحاكين
للاجماع كالشيخين والسيدين وغيرهما ولذا صرح الشيخ في العدة في مقام الرد على السيد حيث

انكر

انكر الاجماع من باب اللطف بانه لولا قاعدة اللطف لم يمكن التوصل الى معرفة موافقة الامام
للمجمعين الثاني قاعدة اللطف على ما ذكره الشيخ في العدة وحكى القول به عن غيره من المتقدمين
ولا يخفى ان الاستناد اليه غير صحيح على ما ذكر في محله فاذا علم استناد الحاكي اليه فلا وجه للاعتماد
على حكايته والمفروض ان اجماعات الشيخ كلها مستندة الى هذه القاعدة لما عرفت من كلام المتقدم
من العدة وستعرف منها ومن غيرها من كتبه فدعوى مشاركته للسيد قده في استكشاف قول
الامام ع من تتبع اقوال الامة واختصاصه بطريق آخر مبني على وجوب قاعدة اللطف غير ثابتة
وان ادعاه بعض فانه قده قال في العدة في حكم ما اذا اختلفت الامامية على قولين يكون احد
القولين قول الامام ع على وجه لا يعرف بنفسه والباقون كلهم على خلافه انه متى اتفق ذلك
فان كان على القول الذي انفرد به الامام ع دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور
ولا الدلالة على ذلك لان الموجود من الدليل كاف في ازاحة التكليف ومتى لم يكن عليه
دليل وجب عليه الظهور او اظهار من يبين الحق في تلك المسألة الى ان قال وذكر المرتضى علي
ابن الحسين الموسوي اخيرا انه يجوز ان يكون الحق عند الامام ع والاقوال الاخر كلها باطلة ولا يجب
عليه الظهور لانا اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبما معه من الاحكام يكون
قد فاتنا من قبل انفسنا ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي كان
عنده قال وهذا عندي غير صحيح لانه يؤدي الى ان لا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة اصلا
لانا لا نعلم دخول الامام فيها الا باعتبار الذي بيناه ومتى جوزنا انفراده بالقول وانه لا يجب
ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالاجماع انتهى كلامه وذكر في موضع آخر من العدة ان هذه
الطريقة يعني طريقة السيد المتقدمة غير مرضية عندي لانها تؤدي الى ان لا يستدل باجماع
الطائفة اصلا لجواز ان يكون قول الامام ع مخالفا لها ومع ذلك لا يجب عليه اظهار ما
عنده انتهى واصرح من ذلك في انحصار طريق الاجماع عند الشيخ فيما ذكره من قاعدة اللطف
ما حكي عن بعض انه حكاه من كتاب التمهيد للشيخ ان سيدنا المرتضى قده كان يذكر كثيرا انه لا
يمتنع ان يكون هنا امور كثيرة غير واصلة الينا علمها مودع عند الامام ع وان كتمها الناقلون
ولا يلزم مع ذلك سقوط التكليف عن الخلق الى ان قال وقد اعترضنا على هذا في كتاب العدة
في اصول الفقه وقلنا هذا الجواب صحيح لولا ما نستدل في اكثر الاحكام على صحته باجماع
الفرقة فمتى جوزنا ان يكون قول الامام ع خلافا لقولهم ولا يجب ظهوره جاز لقائل ان يقول
ما انكرتم ان يكون قول الامام خارجا عن قول من تظاهر بالامامة ومع هذا لا يجب عليه
الظهور لانهم اتوا من قبل انفسهم فلا يمكننا الاحتجاج باجماعهم اصلا انتهى فان صريح
هذا الكلام ان القادح في طريقة السيد منحصر في استلزامها رفع التمسك بالاجماع ولا
قادح فيها سوى ذلك ولذا صرح في كتاب الغيبة بانها قوية تقتضيها الاصول فلو كان لمعرفة

الاجماع وجواز الاستدلال به طريق آخر غير قاعدة وجوب اظهار الحق عليه السلام يبقى ما يقدح في
طريقة السيد لاعتراف الشيخ بحجيتها لولا كونها مانعة عن الاستدلال بالاجماع فتشتركان
الاستناد الى هذا الوجه ظاهر من كل من اشترط في تحقق الاجماع عدم مخالفة احد من علماء
العصر كفخر الدين والشهيد والمحقق الثاني قال في الايضاح في مسئلة ما يدخل في المبيع ان من عادة
المجتهد اذا تغير اجتهاده الى التردد او الحكم بخلاف ما اختاره اولا لم يبطل ذكر الحكم الاول بل يذكر
ما ادى اليه اجتهاده ثانيا في موضع آخر لبيان عدم انعقاد اجماع اهل العصر الاول على الاجتهاد الاول
على خلافه وعدم انعقاد اجماع اهل العصر الثاني على كل واحد منهما وانه لم يحصل في الاجتهاد
الثاني مبطل للاول بل معارض له لدليل مساو انتهى وقد اكثر في الايضاح من عدم الاعتناء
بالخلاف لانقراض عصر المخالف وظاهره الانطباق على هذه الطريقة كما لا يخفى وقال في الذكرى
ظاهر العلماء المنع عن العمل بقول الميت محتجين بانه لا قول للميت ولهذا ينعقد الاجماع على خلافه
ميتا واستدل المحقق الثاني في حاشية الشرائع على انه لا قول للميت بالاجماع على ان خلاف
الفقيه الواحد لسائر اهل عصره يمنع من انعقاد الاجماع اعتدادا بقوله واعتبارا بخلافه فاذا مات
وانحصر اهل العصر في المخالفين له انعقد وصار قوله غير منظور اليه ولا يعتد به انتهى وحكي عن بعض
انه حكى عن المحقق الداماد انه قدس سره قال في بعض كلام له في تفسير النعمة الباطنة ان من فوائد الامام عجل
الله فرجه ان يكون مستند حجية اجماع اهل الحل والعقد من العلماء على حكم من الاحكام اجماعا بسيطا
في احكامهم الاجماعية وحجية اجماعهم المركب في احكامهم الخلافية فانه عجل الله فرجه لا ينفرد بقول بل
من الرحمة الواجبة في الحكمة الالهية ان يكون في المجتهدين المختلفين في المسئلة المختلف فيها من علماء العصر
من يوافق رأيه رأي امام العصر وصاحب امره ويطابق قوله قوله وان لم يكن ممن نعلمه بعينه ونعرفه بخصوصه
انتهى وكانه لاجل مراعاة هذه الطريقة التجأ الشهيد في الذكرى الى توجيه الاجماعات التي ادعاها
جماعة في المسائل الخلافية مع وجود المخالف فيها بارادة غير المعنى الاصطلاحي من الوجوه التي حكاها
عنه في المعالم ولو جامع الاجماع وجود الخلاف ولو من معلوم النسب لم يكن داع الى التوجيهات المذكورة
مع بعدها او اكثرها الثالث من طرق الانكشاف قول الامام للمدعي للاجماع الحدس وهذا على
وجهين احدهما ان يحصل له ذلك من طريق لو علمنا به ما خطأناه في استكشافه وهذا على وجهين
احدهما ان يحصل الحدس الضروري من مبادي محسوسة بحيث يكون الخطاء فيه من قبيل الخطاء في الحس
فيكون بحيث لو حصل لنا العلم كما حصل له ثانيهما ان يحصل الحدس له من اخبار جماعة اتفق له العلم
بعدم اجتماعهم على الخطاء لكن ليس اخبارهم ملزوما عادة للمطابقة لقول الامام ع بحيث لو حصل
لنا علمنا بالمطابقة ايضا الثاني ان يحصل ذلك من مقدمات نظرية واجتهادات كثيرة الخ
كثيرة الخطاء بل علمنا بخطأ بعضها في موارد كثيرة من نقلة الاجماع علمنا ذلك منهم بتصريحاتهم
في موارد واستظهرنا ذلك منهم في موارد اخر وسيجيء جملة منها اذا عرفت ان مستند خبر المخبر

بالاجماع

بالاجماع المتضمن للاخبار من الامام ع لا يخلو من الامور الثلثة وهي السماع عن الامام ع مع عدم معرفته
بعينه واستكشاف قوله من قاعدة اللطف وحصول العلم من الحدس وظهر ان الاول هنا غير متحقق
عادة لاحد من علمائنا المدعين للاجماع وان الثاني ليس طريقا للعلم فلا يسمع دعوى من استند اليه فتعين
كون المستند في الاجماعات المتداولة على السنة ناقليها هو الحدس وعرفت ان الحدس قد يستند الى مباد
محسوسة ملزومة عادة لمطابقة قول الامام ع نظير العلم الحاصل من الحواس الظاهرة ونظير الحدس الحاصل
لمن اخبر بالعدالة والشجاعة لمشاهدته آثارهما المحسوسة الموجبة للانتقال اليهما بحكم العادة او الى مباد
محسوسة موجبة لعلم المدعي بمطابقة قول الامام ع من دون ملازمة عادية وقد يستند الى اجتهادات و
انظار وحيث لا دليل على قبول خبر العادل المستند الى القسم الاخير من الحدس بل ولا المستند الى
الوجه الثاني ولم يكن هناك ما يعلم به كون الاخبار مستندا الى القسم الاول من الحدس وجب التوقف في العمل
بنقل الاجماع كساير الاخبار المعلوم استنادها الى الحدس المردد بين الوجوه المذكورة فان قلت
ظاهر لفظ الاجماع اتفاق الكل فاذا اخبر الشخص بالاجماع فقد اخبر باتفاق الكل ومن المعلوم ان حصول
العلم بالحكم من اتفاق الكل كالضروري وحدس المخبر مستند الى مباد محسوسة ملزومة لمطابقة قول الامام
عليه السلام عادة فاما ان يجعل الحجة نفس ما استفاده من الاتفاق نظير الاخبار بالعدالة واما ان يجعل
الحجة اخباره بنفس الاتفاق المستلزم عادة لقول الامام عليه السلام ويكون نفس المخبر به
حينئذ محسوسا نظير اخبار الشخص بامور يستلزم العدالة او الشجاعة عادة وقد اشار الى
الوجهين بعض السادة الاجلة في شرحه على الوافية فانه قدس سره لما اعترض على نفسه بان المعتبر
من الاخبار ما استند الى احدى الحواس والمخبر بالاجماع انما رجع الى بذل الجهد ومجرد الشك في
دخول مثل ذلك في الخبر يقتضي منعه اجاب عن ذلك بان المخبر هنا ايضا يرجع الى السمع فيما
يخبر عن العلماء وان جاء العلم بمقالة المعصوم عليه السلام من مراعاة امر آخر كوجوب اللطف وغيره ثم
اورد بان المدار في حجية الاجماع على مقالة المعصوم عليه السلام فالاخبار انما هو بها ولا يرجع الى سمع فما
جاب عن ذلك اولا بان مدار الحجية وان كان ذلك لكن استلزام اتفاق العلماء قدس سرهم لمقالة
المعصوم عليه السلام معلوم لكل احد لا يحتاج فيه الى النقل وانما الغرض من النقل ثبوت
الاتفاق فبعد اعتبار خبر الناقل لوثاقته ورجوعه في حكاية الاتفاق كان الاتفاق معلوما
ومتى ثبت ذلك كشف عن مقالة المعصوم عليه السلام للملازمة المعلومة لكل احد و
ثانيا ان الرجوع في حكاية الاجماع الى نقل مقالة المعصوم عليه السلام لرجوع الناقل في
ذلك الى الحس باعتبار ان الاتفاق من آثارها ولا كلام في اعتبار مثل ذلك كما في الاخبار
بالايمان والفسق والشجاعة والكرم وغيرها من الملكات وثالثا انما يرجع الى الاخبار في
العقليات المحضة فانه لا يعول عليها وان جاء بها الف من الثقات حتى يدرك مثل ما ادركوا
ثم اورد على ذلك بانه يلزم من ذلك الرجوع الى المجتهد لانه وان لم يرجع الى الحس في نفس الاحكام

الاحكام فانه يرجع في ثبوتها وآثارها اليه وهي ادلتها السمعية فيكون رواية فلم لا يقبل اذا جاء
بلا نقل واجاب بانه انما يكفي الرجوع الى الآثار اذا كانت الآثار مستلزمة له عادة وبالجملة
اذا افادت اليقين كما في آثار الملكات وآثار مقيلة الرئيس وهي مقالة رعيته وهذا بخلاف
ما اذا استنهضه المجتهد من الدليل على الحكم ثم قال الكركي المحقق في الجواب عن السؤال الاول هو
الوجه الاول على ان هذا السؤال انتهى قلت ان الظاهر من الاجماع اتفاق اهل عصر واحد لا
جميع الاعصار كما يظهر من تعاريفهم وسائر كلماتهم ومن المعلوم ان حجية اجماع اهل عصر واحد
مع قطع النظر عن موافقة اهل الاعصار المتقدمة ومخالفتهم لا يوجب عن طريق الحدس العلم
الضروري بصدور الحكم عن الامام ولذا قد يتخلف لاحتمال مخالفة من تقدم عليهم او
اكثرهم نعم يفيد العلم من باب وجوب اللطف الذي لا نقول بجريانه في المقام كما قرر في محله مع
ان علماء العصر اذا كثروا كما في الاعصار السابقة يتعذر او يتعسر الاطلاع عليهم حسا بحيث
يقطع بعدم من سواهم في العصر الا اذا كان العلماء في عصر قليلين يمكن الاحاطة بآرائهم في المسألة
فيدعى الاجماع الا ان مثل هذا الامر المحسوس لا يستلزم عادة لموافقة المعصوم فالمحسوس المستلزم
عادة لقول الامام مستحيل التحقق للناقل والممكن المتحقق له غير مستلزم عادة وكيف كان فاذا ادعى
الناقل الاجماع خصوصا اذا كان ظاهره اتفاق جميع علماء الاعصار او اكثرهم الا من شذ كما هو
الغالب في اجماعات مثل الفاضلين والشهيدين انحصر محتمله في وجوه احدها ان يراد به اتفاق
المعروفين بالفتوى دون كل قابل للفتوى من اهل عصره او مطلقا الثاني ان يريد اجماع الكل
ويستفيد ذلك من اتفاق المعروفين من اهل عصر مثل اجمع علماؤنا اجمع وهذه الاستفادة
ليست ضرورية وان كانت قد تحصل لان اتفاق اهل عصر فضلا عن المعروفين منهم لا يستلزم
عادة اتفاق غيرهم ومن قبلهم خصوصا بعد ملاحظة التخلف في كثير من الموارد لا يسع هذه الرسالة
لذكر معشارها ولو فرض حصول العلم كان من باب الحدس الحاصل عما لا يوجب العلم عادة نعم هي امارة
ظنية على ذلك لان الغالب في الاتفاقيات عند اهل عصر كونه من الاتفاقيات عند من تقدمهم وقد
قد يحصل العلم بضميمة امارات اخر لكن الكلام في كون الاتفاق مستندا الى الحس او الى الحدس اللازم
عادة للحس والحدس ويلحق بذلك ما اذا علم اتفاق الكل من اتفاق جماعة لحسن ظنه بهم كما ذكر في اوائل المعتبر حيث
قال ومن المقلدة من لو طالبته بدليل المسألة ادعى الاجماع لوجوده في كتب الثلاثة قدس سرهم وهو جهل
ان لم يكن تجاهلا فانظر في توصيف المدعي بكونه مقلدا مع انا لا نعلم انه لا يدعي الاجماع الا عن علم ه
اشارة الى استناد من ادعوه الى حسن الظن بهم وان جزمه في غير محله فافهم الثالث ان يستفيد
اتفاق الكل على الفتوى من اتفاقهم على العمل بالاصل عند عدم الدليل او بعموم دليل عند عدم
وجدان المخصص او بخبر معتبر عنده عند عدم وجدان المعارض او اتفاقهم على مسألة اصولية نقلية او
عقلية يستلزم القول بها الحكم في المسألة المفروضة وغير ذلك من الامور المتفق عليها التي يلزم

باعتقاد

بالحكم

باعتقاد المدعي من القول بها مع فرض عدم المعارض القول المعين في المسألة ومن المعلوم ان
نسبة هذا الحكم الى العلماء في مثل ذلك لم ينشأ الا من مقدمتين اثبتهما المدعي باجتهاده احدهما
كون ذلك الامر المتفق عليه مقتضيا ودليلا للحكم لولا المانع والثانية انتفاء المانع والمعارض ومن
المعلوم ان الاستناد الى الخبر المستند الى ذلك غير جائز عند احد من العاملين بخبر الواحد ثم ان الظاهر
ان الاجماعات المتعارضة من شخص واحد او من معاصرين او متقاربي العصر ورجوع المدعي عن
الفتوى التي ادعى الاجماع فيها ودعوى الاجماع في مسائل غير معنونة في كلام من تقدم على المدعي
وفي مسائل قد اشتهر خلافها بعد المدعي بل في زمانه بل في ما قبله كل ذلك مبني على الاستناد
في نسبة القول الى العلماء على هذا الوجه ولا بأس بذكر بعض موارد صرح المدعي بنفسه او غيره في
مقام توجيه كلامه فيها بذلك فمن ذلك ما وجه المحقق به دعوى المرتضى والمفيد ان من مذهبنا جواز
ازالة النجاسة بغير الماء من المائعات قال واما قول السائل كيف اضاف المفيد والسيد ذلك الى
مذهبنا ولا نص فيه فالجواب اما علم الهدى فانه ذكر في الخلاف انه انما اضاف ذلك الى مذهبنا
لان من اصلنا العمل بالاصل ما لم يثبت الناقل وليس في الشرع ما يمنع الازالة بغير الماء من المائعات ثم
قال واما المفيد فانه قد ادعى في مسائل الخلاف ان ذلك مروي عن الائمة عليهم السلام انتهى فظهر من ذلك
ان نسبة السيد قده الحكم المذكور الى مذهبنا من جهة الاصل ومن ذلك ما عن الشيخ في الخلاف
حيث انه ذكر فيما اذا بان فسق الشاهدين بما يوجب القتل بعد القتل بانه يسقط القود ويكون الدية
من بيت المال قال دليلنا اجماع الفرقة فانهم رووا ان ما اخطأت القضاة ففي بيت مال المسلمين
انتهى فعلل انعقاد الاجماع بوجود الرواية عند الاصحاب وقال بعد ذلك فيما اذا تعدد
الشهود فيمن عتقه المريض وعين كل منهما غير ما عينه الاخر ولم يف الثلث بالجميع انه يخرج السابق بالقرعة قال
دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم فانهم اجمعوا على ان كل امر مجهول فيه القرعة انتهى ومن الثاني ما عن المفيد
في فصوله حيث انه سئل عن الدليل على ان المطلقة ثلاثا في مجلس واحد يقع منها واحدة فقال الدلالة على ذلك
من كتاب الله عز وجل وسنة نبينا صلى الله عليه وآله واجماع المسلمين ثم استدل من الكتاب بظاهر قوله تعالى الطلاق
مرتان ثم بين وجه الدلالة ومن السنة قوله كل ما لم يكن على امرنا هذا فهو رد وقال ما وافق الكتاب فخذوه
وما لم يوافقه فاطرحوه وقد بينا ان المرة لا تكون مرتين ابدا وان الواحدة لا تكون ثلاثا فاوجبت السنة
ابطال طلاق الثلث واما اجماع الامة فهم مطبقون على ان ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل
وقد تقدم وصف خلاف الطلاق بالكتاب والسنة فحصل الاجماع على ابطاله انتهى وحكي عن الحلي
في السرائر الاستدلال بمثل هذا ومن ذلك الاجماع الذي ادعاه الحلي على المضايقة في قضاء الفوائت
في رسالته المسماة بخلاصة الاستدلال حيث قال اطبقت الامامية خلفا عن سلف وعصرا بعد عصر
واجمعت على العمل به ولا يعتد بخلاف نفر يسير من الخراسانيين فان ابني بابويه والاشعريين
كسعد بن عبد الله صاحب كتاب الرحمة وسعد بن سعد ومحمد بن علي بن محبوب صاحب كتاب نوادر الحكمة

والقميين

الوافية لكنك قد عرفت سابقا القطع بانتفاء هذا الاحتمال خصوصا اذا اراد الناقل اتفاق علماء جميع الاعصار نعم لو فرضنا قلة العلماء في عصر بحيث يحاط بهم امكن دعوى اتفاقهم عن حس لكن هذا غير مستلزم عادة لموافقة الامام عليه السلام نعم يكشف عن موافقته بناء على طريقة الشيخ المتقدمة التي لم تثبت عندنا وعند الاكثر ثم اذا علم عدم استناد دعوى اتفاق العلماء المتشتتين في الاقطار الذي يكشف عادة عن موافقة الامام عليه السلام الا الى الحدس الناشي عن احد الامور المتقدمة التي مرجعها الى حسن الظن او الملازمات الاجتهادية فلا عبرة بنقله لان الاخبار بقول الامام عليه السلام حدس غير مستند الى الحس ملزوم له عادة فيكون نظير الاخبار بالعدالة المستندة الى الاثار الحسية والاخبار بالاتفاق ايضا حدسي نعم يبقى هنا شيء وهو ان هذا المقدار من النسبة المحتمل استناد الناقل فيها الى الحس يكون خبره حجة فيها لان ظاهر الحكاية محمول على الوجدان الا اذا قام هناك صارف والمعلوم من الصارف هو عدم استناد الناقل الى الوجدان والحس في نسبة الفتوى الى جميع من ادعى اجماعهم واما استناد نسبة الفتوى الى جميع ارباب الكتب المصنفة في الفتاوي الى الوجدان في كتبهم بعد التتبع فامر محتمل لا يمنعه عادة ولا عقل وما تقدم من المحقق السبزواري من ابتناء دعوى الاجماع على ملاحظة الكتب الموجودة عنده حال التاليف فليس عليه شاهد بل الشاهد على خلافه وعلى تقديره فهو ظن لا يقدح في العمل بظاهر النسبة فان نسبة الامر الحسي الى شخص ظاهر في احساس الغير اياه من ذلك الشخص وحينئذ فنقل الاجماع غالبا الا ما شذ حجة بالنسبة الى صدور الفتوى عن جميع المعروفين من اهل الفتاوي ولا يقدح في ذلك انا نجد الخلاف في كثير من موارد دعوى الاجماع اذ من المحتمل ارادة الناقل ما عدا المخالف فتتبع كتب من عداه ونسب الفتوى اليهم بل لعله اطلع على رجوع من نجده مخالفا فلا حاجة الى حمل كلامه على من عدا المخالف وهذا المضمون المخبر به عن حس وان لم يكن مستلزما بنفسه عادة لموافقة قول الامام عليه السلام الا انه قد يستلزمه بانضمام امارات اخر يحصلها المتتبع او بانضمام اقوال المتاخرين من دعوى الاجماع مثلا اذا ادعى الشيخ قده الاجماع على اعتبار طهارة مسجد الجبهة فلا اقل من احتمال ان يكون دعواه مستندة الى وجدان الحكم في الكتب المعدة للفتوى وان كان بايراد الروايات التي يفتي المؤلف بمضمونها فيكون خبره المتضمن لافتاء جميع اهل الفتوى بهذا الحكم حجة في المسئلة فيكون كما لو وجدنا الفتاوي في كتبهم بل سمعناها منهم وفتواهم وان لم تكن بنفسها مستلزمة عادة لموافقة الامام عليه السلام الا انا اذا ضممنا اليها فتوى من تاخر عن الشيخ من اهل الفتوى وضم الى ذلك امارات اخر فربما حصل من المجموع القطع بالحكم لاستحالة تخلف هذه جميعها عن قول الامام عليه السلام وبعض هذا المجموع وهو اتفاق اهل الفتاوي الماثورة عنهم وان لم يثبت لنا بالوجدان الا ان المخبر قد اخبر به عن حس فيكون حجة كالمحسوس لنا وكما ان مجموع ما يستلزم عادة لصدور الحكم عن الامام عليه السلام اذا اخبر به العادل عن حس قبل منه وعمل بمقتضاه فكذا اذا اخبر العادل ببعضه عن حس وتوضيحه بالمثال الخارجي ان نقول ان خبر مائة عادل او الف مخبر بشيء مع شدة احتياطهم في مقام

الاخبار

الاخبار يستلزم عادة لثبوت المخبر به في الخارج فاذا اخبرنا عادل بان مائة عادل او الف مخبر اخبروا بموت زيد وحضور دفنه فيكون خبره باخبار الجماعة بموت زيد حجة فيثبت به لازم اخبارهم وهو موت زيد وكذلك اذا اخبر العادل باخبار بعض هؤلاء وحصلنا اخبار الباقي بالسماع منهم نعم لو كانت الفتاوي المنقولة اجمالا بلفظ الاجماع على تقدير ثبوتها لنا بالوجدان مما لا يكون بنفسها او بضميمة امارات اخر مستلزمة عادة للقطع بقول الامام عليه السلام وان كانت قد تفيده لم يكن معنى لحجية خبر الواحد في نقلها تعبدا لان معنى التعبد بخبر الواحد في شيء ترتيب لوازمه الثابتة له ولو بضميمة امور اخر فلو اخبر العادل باخبار عشرين بموت زيد وفرضنا ان اخبارهم قد يوجب العلم لم يكن خبره حجة بالنسبة الى موت زيد اذ لا يلزم من اخبار عشرين بموت زيد موته وبالجملة فمعنى حجية خبر العادل وجوب ترتيب ما يدل عليه المخبر به مطابقة او تضمنا او التزاما عقليا او عاديا او شرعيا دون ما يقارنه احيانا ثم ان ما ذكرنا لا يختص بنقل الاجماع بل يجري في لفظ الاتفاق وشبهه بل يجري في نقل الشهرة ونقل الفتاوي عن اربابها تفصيلا ثم انه لو لم يحصل من مجموع ما ثبت بنقل العادل وما حصله المنقول اليه بالوجدان من الامارات والاقوال القطع بصدور الحكم الواقعي عن الامام عليه السلام لكن حصل منه القطع بوجود دليل ظني معتبر بحيث لو نقل الينا لاعتقدناه تاما من جهة الدلالة وفقد المعارض كان هذا المقدار ايضا كافيا في اثبات المسئلة الفقهية بل قد يكون نفس الفتاوي التي نقلها الناقل للاجماع اجمالا مستلزما لوجود دليل معتبر فيستقل الاجماع المنقول بالحجية بعد اثبات حجية خبر العادل في المحسوسات الا اذا منعنا كما تقدم سابقا عن استلزام اتفاق ارباب الفتاوي عادة لوجود دليل لو نقل الينا لوجدناه تاما وان كان قد يحصل العلم بذلك من ذلك الا ان ذلك شيء قد يتفق ولا يوجب ثبوت الملازمة العادية التي هي المناط في الانتقال من المخبر به الى لازمه ألا ترى ان اخبار عشرة بشيء قد يوجب العلم به لكن لا ملازمة عادية بينهما بخلاف اخبار الف عادل محتاط في الاخبار وبالجملة يوجد في الخبر مرتبة تستلزم لتحقق المخبر به لكن ما يوجب العلم احيانا قد لا يوجبه وفي الحقيقة ليس هو بنفسه الموجب في مقام حصول العلم والا لم يتخلف ثم انه قد نبه على ما ذكرنا من فائدة نقل الاجماع بعض المحققين قده في كلام طويل له وما ذكرنا وان كان محصل كلامه على ما نظرنا فيه لكن الاولى نقل عبارته بعينها فلعل الناظر يحصل منها غير ما حصلنا فانا قد مررنا على العبارة مرورا ولا يبعد ان يكون قد اختفى علينا بعض ما له دخل في مطلبه قال قده في كشف القناع وفي رسالته التي صنفها في المواسعة والمضايقة ما هذا لفظه وليعلم ان المحقق في ذلك هو ان الاجماع الذي نقل بلفظه المستعمل في معناه المصطلح او بسائر الالفاظ على كثرتها اذا لم يكن مبنيا على دخول المعصوم بعينه او ما في حكمه في المجمعين فهو انما يكون حجة على غير الناقل باعتبار نقله السبب الكاشف عن قول المعصوم او عن الدليل القاطع او مطلق الدليل المعتبر به وحصول الانكشاف للمنقول اليه والتمسك به بعد البناء على قبوله لا باعتبار ما انكشف منه لناقله بحسب ادعائه فهنا

مقامات الأول حجيته باعتبار الأول وهي مبتنية من جهتي الثبوت والاثبات على مقدمات
الأولى دلالة اللفظ على السبب وهذه لابد من اعتبارها وهي متحققة ظاهراً في الالفاظ
المتداولة بينهم ما لم يصرف عنها صارف وقد يتشبث بحال اذا كان النقل بلفظ الاجماع في مقام
الاستدلال لكن من المعلوم ان مبناه ومبنى اجزاءه ليس على الكشف الذي يدعيه جهال الصوفية
ولا على وجه الاجزاء الذي ان وجد في الاحكام ففي غاية الندرة مع انه على تقدير بناء الناقل عليه علمه
وثبوته واقعاً كاف في الحجية فاذا انتفى الامران تعين سائر الاسباب المقررة واظهرها غالباً عند
الاطلاق حصول الاطلاع بطريق القطع او الظن المعتد به على اتفاق الكل في نفس الحكم ولذا
صرح جماعة منهم باتحاد معنى الاجماع عند الفريقين وجعلوه مقابلاً للشهرة وربما بالغوا في امرها
بانها كادت تكون اجماعاً ونحو ذلك وربما قالوا ان كان هذا مذهب فلان فالمسألة اجماعية
واذا لوحظت القرائن الخارجية من جهة العبارة والمسألة والنقلة واختلف الحال في ذلك فيؤخذ
بما هو المتيقن او الظاهر وكيف كان فحيث دل اللفظ ولو بمعونة القرائن على تحقق الاتفاق المعتبر
كان معتبراً والا فلا الثانية حجية نقل السبب المذكور وجواز التعويل عليه وذلك لانه نقل
كنقل فتاوى العلماء واقوالهم وعباراتهم الدالة عليها لمقلديهم وغيرهم ورواية ما عدا قول
المعصوم ونحوه من سائر ما تضمنه الاخبار كالاسئلة التي تعرف منها اجوبته والاقوال و
الافعال التي يعرف تقريره ونحوها مما تعلق بها وما نقل عن سائر الرواة المذكورين في انقياده
الاسانيد وغيرها كنقل الشهرة واتفاق سائر اولي الاراء والمذاهب وذوي الفتوى او جماعة
منهم وغير ذلك وقد جرت طريقة السلف والخلف من جميع الفرق على قبول اخبار الاحاد في كل ذلك
مما يتعلق كان النقل فيه على وجه الاجمال او التفصيل وما تعلق بالشرعيات او غيرها حتى انهم
كثيراً ما ينقلون شيئاً مما ذكره معتمدين على نقل غيرهم من دون تصريح بالنقل عنه والاستناد اليه
لحصول الوثوق به وان لم يصل الى مرتبة العلم فيلزم قبول خبر الواحد فيما نحن فيه ايضاً لاشتراك
الجميع في كونها نقل قول غير معلوم من غير معصوم وحصول الوثوق بالناقل كما هو المفروض
وليس شيء من ذلك من الاصول حتى يتوهم عدم الاكتفاء فيه بخبر الواحد مع ان هذا الوهم فاسد
من اصله كما قرر في محله ولا من الامور المتجددة التي لم يعهد الاعتماد فيها على خبر الواحد في زمان النبي
والائمة ع والصحابة ولا مما يدعى اختصاص معرفته ببعض دون بعض مع ان هذا لا يمنع من التعويل
على نقل العارفين به لما ذكره ويدل عليه مع ذلك ما دل على حجية خبر الثقة العادل بقول مطلق
وما اقتضى كفاية الظن فيما لا غنى عن معرفته ولا طريق اليه غيره غالباً اذ من المعلوم شدة الحاجة
الى معرفة اقوال علماء الفريقين وآراء سائر ارباب العلوم لمقاصد شتى لا تحصى كمعرفة المجمع
عليه والمشهور الشاذ من الاخبار والاقوال والموافق للعامة او اكثرهم والمخالف لهم والثقة و
الاوثق والاورع والافقه وكمعرفة اللغات وشواهدها المنثورة والمنظومة وقواعد العربية

التي

التي عليها يبتني استنباط المطالب الشرعية وفهم معاني الاقارير والوصايا والعقود و
الايقاعات المشتبهة وغير ذلك مما لا يخفى على المتأمل ولا طريق الى ما اشتبه من جميع ذلك
غالباً سوى النقل الغير الموجب للعلم والرجوع الى الكتب المصححة ظاهراً وسائر الامارات الظنية
فيلزم جواز العمل بها والتعويل عليها فيما ذكر فيكون خبر الواحد الثقة حجة معتمداً عليها فيما نحن فيه
ولا سيما اذا كان الناقل من الافاضل الاعلام والاجلاء الكرام كما هو الغالب بل هو اولى با
القبول والاعتماد من اخبار الاحاد في نفس الاحكام ولذا بني على المسامحة فيه من وجوه شتى
بما لم يتسامح فيها كما لا يخفى الثالثة حصول استكشاف الحجة المعتبرة من ذلك السبب وحيث
ان السبب المنقول بعد حجيته كالمحصل فيما يستكشف منه والاعتماد عليه وقبوله وان كان من الادلة
الظنية باعتبار ظنية اصله ولذا كانت النتيجة في الشكل الاول تابعة في الضرورية والنظرية والعلمية
والظنية وغيرها لاخس مقدمتيه مع بداهة انتاجه فينبغي ان يراعى حال الناقل حين نقله
من جهة ضبطه وتورعه في النقل وبضاعته في العلم ومبلغ نظره ووقوفه على الكتب والاقوال
واستقصائه لما تشتت منها ووصوله الى وقائعها فان احوال العلماء مختلفة فيها اختلافاً فاحشاً
وكذلك حال الكتب المنقول فيها الاجماع فرب كتاب متتبع موضوع على مزيد التتبع والتدقيق ورب متتبع لغيره
كتاب لمتتبع موضوع على المسامحة وقلة التحقيق ومثله الحال في احاد المسائل فانها تختلف ايضاً في
ذلك وكذا حال لفظه بحسب وضوح دلالته على السبب وخفائها وحال ما يدل عليه من جهة
ودمان نقله لاختلاف الحكم بذلك كما هو ظاهر ويراعى ايضاً وقوع دعوى الاجماع في مقام ذكر
الاقوال او الاحتجاج فان بينهما تفاوتاً من بعض الجهات وربما كان الاول اولى بالاعتماد بناء
على اعتبار السبب كما لا يخفى فاذا وقع التباس فيما يقتضيه ويتناوله كلام الناقل بعد ملاحظة ما
ذكر اخذ بما هو المتيقن او الظاهر ثم ليلحظ مع ذلك ما يمكن معرفته من الاقوال على وجه العلم واليقين
اذ لا وجه لاعتبار المظنون المنقول على سبيل الاجمال دون المعلوم على التفصيل مع انه لو كان
المنقول معلوماً لما اكتفي به في الاستكشاف عن ملاحظة سائر الاقوال التي لها دخل فيه فكيف اذا لم يكن
كذلك ويلحظ ايضاً سائر ما له تعلق في الاستكشاف بحسب ما يعتمد من تلك الاسباب كما هو مقتضى
الاجتهاد سواء كان من الامور المعلومة او المظنونة ومن الاقوال المتقدمة على النقل او المتأخرة
او المقارنة وربما يستغني المتتبع بما ذكر عن الرجوع الى كلام ناقل الاجماع لاستظهاره عدم مزية
عليه في التتبع والنظر وربما كان الامر بالعكس وانه ان تفرد بشيء كان نادراً لا يعتد به فعليه ان
يستفرغ وسعه ويتبع نظره وتتبعه سواء تأخر عن الناقل ام عاصره وسواء ادى فكره الى الموافقة
له او المخالفة كما هو الشأن في معرفة سائر الادلة وغيرها مما تعلق بالمسألة فليس الاجماع الا كأحدها
فالمقتضي للرجوع الى النقل هو مظنة وصول الناقل الى ما لم يصل هو اليه من جهة السبب او احتمال
ذلك فيعتمد عليه في هذا خاصة بحسب ما يستظهر من حاله ونقله وزمانه ويصلح كلامه مؤيداً

عدا

عداه مع الموافقة انكشف عن توافق الفتيا ونفوسهم للنظر فاذا لوحظ جميع ما ذكر وعرف الموافق و
المخالف ان وجد فليفرض المظنون منه كالمعلوم لثبوت حجيته بالدليل العلمي ولو بوسائط ثم لينظر فان
حصل من ذلك استكشاف معتبر كان حجة ظنية حيث كان متوقفا على النقل الغير الموجب للعلم بالسبب
او كان المنكشف غير الدليل القاطع والا فلا واذا تعددنا قل الاجماع او النقل فان توافق الجميع
لوحظ كل مع ما علم على ما فصل واخذ بالحاصل وان تخالف لوحظ جميع ما ذكر واخذ بالحاصل فيما
اختلف فيه النقل بالارجح بحسب حال الناقل وزمانه ووجود المعاضد وعدمه وقلته وكثرته ثم ليعمل
بما هو المحصل ويحكم على تقدير حجيته بانه دليل واحد وان توافق النقل وتعدد الناقل وليس ما ذكرنا
مختصا بنقل الاجماع المتضمن لنقل الاقوال اجمالا بل يجري في نقلها تفصيلا ايضا وكذا في نقل
سائر الاشياء التي يبتني عليها معرفة الاحكام والحكم فيما اذا وجد المنقول موافقا لما وجد وفيما
مشترك بين الجميع كما هو ظاهر وقد اتضح بما بيناه وجه ما جرت عليه طريقة معظم الاصحاب من
عدم الاستدلال بالاجماع المنقول على وجه الاعتماد والاستقلال غالبا ورده بعدم الثبوت او
بوجدان الخلاف ونحوهما فانه المتجه على ما قلنا ولا سيما فيما شاع فيه النزاع والجدال او عرفت فيه الاقوال
او كان من الفروع النادرة التي لا يستقيم فيها دعوى الاجماع لقلة المتعرض لها الا على بعض الوجوه التي
لا يعتد بها او كان الناقل ممن لا يعتد بنقله لمعاصريه او قصور باعه او غيرهما مما يأتي بيانه فالاحتياج
اليه مختص بقليل من المسائل بالنسبة الى قليل من العلماء ونادر من النقلة الافاضل انتهى كلامه
رفع مقامه لكنك خبير بان هذه الفائدة للاجماع المنقول كالمعدومة لان القدر الثابت من الا
تفاق باخبار الناقل المستند الى حسه ليس مما يستلزم عادة موافقة الامام ع وان كان هذا الا
تفاق لو ثبت لنا امكن ان يحصل العلم بصدور مضمونه لكن ليس علة تامة لذلك بل هو نظير اخبار
عدد معين في كونه قد يوجب العلم بصدق خبرهم وقد لا يوجب وليس ايضا مما يستلزم عادة
وجود الدليل المعتبر حتى بالنسبة الينا لان استناد كل بعض منهم الى ما لا نراه دليلا ليس امرا مخالفا
للعادة الا ترى انه ليس من البعيد ان يكون القدماء القائلون بنجاسة البئر بعضهم قد استند الى
دلالة الاخبار الظاهرة في ذلك مع عدم الظفر بما يعارضها وبعضهم قد ظفر بالمعارض ولم يعمل
به لقصور سنده او لكونه من الاحاد عنده او لقصور دلالته او المعارضة لاخبار النجاسة وترجيحها
عليه بضرب من الترجيح فاذا ترجح في نظر المجتهد المتأخر اخبار الطهارة فلا يضره اتفاق القدماء على
النجاسة المستند الى الامور المختلفة المذكورة وبالجملة فالانصاف بعد التأمل وترك
المسامحة بابراز المظنون بصورة القطع كما هو متعارف محصلي عصرنا ان اتفاق من يمكن تحصيل
فتاويهم على امر كما لا يستلزم عادة موافقة الامام ع كذلك لا يستلزم وجود دليل معتبر عند
الكل من جهة او من جهات شتى فلم يبق في المقام الا ان يحصل المجتهد امارات اخر من اقوال باقي
العلماء وغيرها ليضيفها الى ذلك فيحصل من مجموع المحصل والمنقول الى الفقيه فرض يحكم

من حيث

من حيث وجوب العمل به بعد القطع في مرحلة الظاهر باللازم وهو قول الامام ع او وجود دليل
معتبر الذي هو ايضا يرجع الى حكم الامام ع بهذا الحكم الظاهري المضمون لذلك الدليل لكنه ايضا مبني
على كون مجموع المنقول من الاقوال والمحصل من الامارات ملزوما عادة لقول الامام ع او وجود
الدليل المعتبر والا فلا معنى لتنزيل المنقول منزلة المحصل بادلة حجية خبر الواحد كما عرفت سابقا
ومن ذلك ظهر ان ما ذكره هذا البعض ليس تفصيلا في مسئلة حجية الاجماع المنقول ولا قولا بحجيته
في الجملة من حيث انه اجماع منقول وانما يرجع محصله الى ان الحاكي للاجماع يصدق فيما يخبره عن حس
فان فرض كون ما يخبره عن حسه ملازما بنفسه او بضميمة امارات اخر لصدور الحكم الواقعي
او مدلول الدليل المعتبر عند الكل كانت حكايته حجة لعموم ادلة حجية الخبر في المحسوسات والا فلا
وهذا يقول به كل من يقول بحجية خبر الواحد في الجملة وقد اعترف بجريانه في نقل الشهرة وفتاوى
احاد العلماء ومن جميع ما ذكرنا يظهر الكلام في المتواتر المنقول وان نقل التواتر في خبر لا يثبت
حجيته ولو قلنا بحجية خبر الواحد لان التواتر صفة في الخبر تحصل باخبار جماعة تفيد العلم للسامع
ويختلف عدده باختلاف خصوصيات المقامات وليس كل تواتر ثبت لشخص مما يستلزم في
نفس الامر عادة تحقق المخبر به فاذا اخبر بالتواتر فقد اخبر باخبار جماعة افاد له العلم بالواقع وقبول هذا
الخبر لا يجدي شيئا لان المفروض ان تحقق مضمون المتواتر ليس من لوازم اخبار الجماعة الثابت بخبر
العادل نعم لو اخبر باخبار جماعة يستلزم عادة تحقق المخبر به بان يكون حصول العلم بالمخبر به لازم
الحصول لاخبار الجماعة كان اخبر مثلا باخبار الف عادل او ازيد بموت زيد وحضور جنازته كان اللازم
من قبول خبره الحكم بتحقق الملزوم وهو اخبار الجماعة فيثبت اللازم وهو تحقق موت زيد الا ان
لازم من يعتمد على الاجماع المنقول وان كان اخبار الناقل مستندا الى حدس غير مستند الى الاسباب
المحسوسة المستلزمة للمخبر به هو القول بحجية التواتر المنقول لكن ليعلم ان معنى قبول نقل التواتر مثل
الاخبار بتواتر موت زيد مثلا يتصور على وجهين الاول الحكم بثبوت الخبر المدعى تواتره اعني
موت زيد نظير حجية الاجماع المنقول بالنسبة الى المسئلة المدعى عليها الاجماع وهذا هو الذي
ذكرنا انه يشترط في قبول خبر الواحد فيه كون ما اخبر به مستلزما عادة لوقوع متعلقه الثاني
الحكم بثبوت تواتر الخبر المذكور ليترتب على ذلك الخبر اثار المتواتر واحكامه الشرعية كما اذا نذر ان
يحفظ او يكتب كل خبر متواتر ثم احكام التواتر منها ما ثبت لما تواتر في الجملة ولو عند غير هذا الشخص
ومنها ما ثبت لما تواتر بالنسبة الى هذا الشخص لا ينبغي الاشكال في ان مقتضى قبول نقل التواتر
العمل به على الوجه الاول واول وجهي الثاني في الجملة كما لا ينبغي الاشكال في عدم ترتب اثار تواتر
المخبر به عند نفس هذا الشخص ومن هنا يعلم ان الحكم بوجوب القراءة في الصلوة ان كان منوطا
بكون المقروء قرانا واقعيا قرأه النبي ص فلا اشكال في جواز الاعتماد على اخبار الشهيد ره بتواتر
القراءات الثلث اعني قراءة ابي جعفر واخويه لكن بالشرط المتقدم وهو كون ما اخبر به الشهيد من

التواتر ملزوما عادة لتحقق القرانية وكذا لا اشكال في الاعتماد من دون الشرط ان كان الحكم
منوطا بالقران المتواتر في الجملة فانه قد ثبت تواتر تلك القراءة عند الشهيد باخباره وان كان
الحكم معلقا على القران المتواتر عند القارئ او مجتهد فلا يجدي اخبار الشهيد بتواتر تلك
القراءات والى احد الاولين نظر حكم المحقق والشهيد الثانيين بجواز القراءات مستندا الى
الشهيد العلامة قد تبما لادعاء تواتر كوان هذا اقتصر عن نقل الاجماع والى الثالث نظر صاحب المدارك
وشيخه الاردبيلي قد تبما حيث اعترضا على المحقق والشهيد بان هذا رجوع عن اشتراط التواتر في القراءة و
لا يخ عن نظر فتدبر والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

ومن جملة الظنون التي توهم حجيتها بالخصوص الشهرة في الفتوى الحاصلة بفتوى جل الفقهاء
المعروفين سواء كان في مقابلها فتوى غيرهم بخلافها ام لم يعرف الخلاف والوفاق من غيرهم ثم ان المقصود
هنا ليس التعرض لحكم الشهرة من حيث الحجية في الجملة بل المقصود ابطال توهم كونها من الظنون الخاصة والا
فالقول بحجيتها من حيث افادة المظنة بناء على الانسداد غير بعيد ثم ان منشأ توهم كونها من الظنون الخاصة
امران احدهما ما يظهر من بعض من ان ادلة حجية خبر الواحد تدل على حجيتها بمفهوم الموافقة لانه ربما يحصل منها الظن
الاقوى من الحاصل من خبر العادل وهذا خيال ضعيف تخيله بعض في بعض رسائله ووقع نظيره من الشهيد
الثاني في المسالك حيث وجه حجية الشياع الظني بكون الظن الحاصل منه اقوى من الحاصل من شهادة عدلين
ووجه الضعف ان الاولوية الظنية اوهن بمراتب من الشهرة فكيف يتمسك بها في حجيتها مع ان الاولوية ممنوعة
رأسا للظن بل العلم بان المناط والعلة في حجية الاصل ليس مجرد افادة الظن واضعف من ذلك تسمية هذه
الاولوية في كلام ذلك البعض مفهوم الموافقة مع انه ما كان استفادة حكم الفرع من الدليل اللفظي
الدال على حكم الاصل مثل قوله تعالى ولا تقل لهما اف الثاني دلالة مرفوعة زرارة ومقبولة ابن
حنظلة على ذلك ففي الاولى قال زرارة قلت جعلت فداك ياتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان
فبايهما نعمل قال خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر قلت يا سيدي انهما معا مشهوران ما
ثوران عنكم قال خذ بما يقوله اعدلهما الخبر بناء على ان المراد بالموصول مطلق المشهور رواية كان او فتوى او ان
اناطة الحكم بالاشتهار يدل على اعتبار الشهرة في نفسها وان لم يكن في الرواية وفي المقبولة بعد فرض السائل
تساوي الراويين في العدالة قال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين
اصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة
امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله ورسوله قال رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ با
الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما
الثقات عنكم الى اخر الرواية بناء على ان المراد بالمجمع عليه في الموضعين هو المشهور بقرينة اطلاق المشهور عليه في
قوله ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور فيكون في التعليل بقوله فان المجمع عليه الخ دلالة على ان المشهور مطلقا

مما يجب

مما يجب العمل به وان كان مورد التعليل الشهرة في الرواية ومما يؤيد ارادة الشهرة من الاجماع ان المراد
لو كان الاجماع الحقيقي لم يكن ريب في بطلان خلافه مع ان الامام ع جعل مقابله مما فيه الريب ولكن في الاستدلال
بالروايتين ما لا يخفى من الوهن اما الاولى فيرد عليها مضافا الى ضعفها حتى انه ردها من ليس دابه
الخدشة في سند الروايات كالمحدث البحراني ان المراد بالموصول هو خصوص الرواية المشهورة من الروايتين
دون مطلق الحكم المشهور الا ترى انك لو سئلت عن ان اي المسجدين احب اليك فقلت ما كان الاجتماع فيه
اكثر لم يحسن للمخاطب ان ينسب اليك محبوبية كل مكان يكون الاجتماع فيه اكثر بيتا كان او خانا او سوقا وكذا
لو اجبت عن سؤال المرجح لاحد الرمانين فقلت ما كان اكبر والحاصل ان دعوى العموم في المقام لغير
الرواية مما لا يظن بادنى التفات مع ان الشهرة الفتوائية مما لا يقبل ان يكون في طرفي المسئلة فقوله يا
سيدي انهما معا مشهوران ماثوران اوضح شاهد على ان المراد بالشهرة في الرواية الظاهرة بان يكون
الرواية مما اتفق الكل على روايته او تدوينه وهذا مما يمكن اتصاف الروايتين المتعارضتين به ومن هنا
يعلم الجواب عن التمسك بالمقبولة وانه لا تنافي بين اطلاق المجمع عليه على المشهور وبالعكس حتى تصرف
احدهما عن ظاهره بقرينة الاخر فان اطلاق المشهور في مقابل الاجماع انما هو اطلاق حادث مختص
بالاصوليين والا فالمشهور هو الواضح المعروف ومنه شهر فلان سيفه وسيف شاهر فالمراد انه يؤخذ
بالرواية التي يعرفها جميع اصحابك ولا ينكرها احد منهم ويترك ما لا يعرفه الا الشاذ ولا يعرفها
الباقي فالشاذ مشارك للمشهور في معرفة الرواية المشهورة والمشهور لا يشاركون الشاذ في معرفة الرواية الشاذة
ولهذا كانت الرواية المشهورة من قبيل بين الرشد والشاذ من قبيل المشكل الذي يرد علمه الى اهله
والا فلا معنى للاستشهاد بحديث التثليث ومما يضحك الثكلى في هذا المقام توجيه قوله هما معا مشهوران
بامكان انعقاد الشهرة في عصر على فتوى وفي عصر اخر على خلافها كما قد يتفق بين القدماء والمتاخرين
فتدبر

ومن جملة الظنون الخارجة بالخصوص عن اصالة حرمة العمل بغير العلم خبر الواحد في الجملة
عند المشهور بل كاد ان يكون اجماعا اعلم ان اثبات الحكم الشرعي بالاخبار المروية عن الحجج ع موقوف على
مقدمات ثلث الاولى كون الكلام صادرا عن الحجة ع الثانية كون صدوره لبيان حكم الله لا على وجه
آخر من تقية وغيرها الثالثة ثبوت دلالتها على الحكم المدعى وهذا يتوقف اولا على تعيين اوضاع
الفاظ الرواية وثانيا على تعيين المراد منها وان المراد مقتضى وضعها او غيره فهذه امور اربعة وقد اشرنا
الى كون الجهة الثانية من المقدمة الثالثة من الظنون الخاصة وهو المعبر عنه بالظهور اللفظي والى ان
الجهة الاولى منها مما يثبت كون الظن الحاصل فيها بقول اللغوي من الظنون الخاصة واما المقدمة الثانية
فهو ايضا ثابت باصالة عدم صدور الرواية لغير داعي بيان الحكم الواقعي وهي حجة لرجوعها الى القاعدة
المجمع عليها بين العلماء والعقلاء من حمل كلام المتكلم على كونه صادرا لبيان مطلوبه الواقعي لا لبيان خلاف
مقصوده من تقية او خوف ولذا لا يسمع دعواه ممن يدعيه اذا لم يكن كلامه محفوفا بامارته واما المقدمة
واما المقدمة الاولى فهي التي عقدوا لها مسئلة حجية اخبار الاحاد فمرجع هذه المسئلة الى ان السنة

اعني قول الحجة او فعله او تقريره هل يثبت بخبر الواحد ام لا يثبت الا بما يفيد القطع من التواتر والقرينة
ومن هنا يتضح دخولها في مسائل اصول الفقه الباحثة عن احوال الادلة ولا حاجة الى تجشم دعوى ان البحث
عن دليلية الدليل بحث عن احوال الدليل ثم اعلم ان اصل وجوب العمل بالاخبار المدونة في الكتب المعروفة مما
اجمع عليه في هذه الاعصار بل لا يبعد كونه ضروري المذهب وانما الخلاف في مقامين احدهما كونها مقطوعة
الصدور او غير مقطوعة فقد ذهب شرذمة من متاخري الاخباريين فيما نسب اليهم الى كونها قطعية
الصدور وهذا قول لا فائدة في بيانه والجواب عنه الا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم و
الا فمدعي القطع لا يلزم بذكر ضعف مبنى قطعه وقد كتبنا في سالف الزمان في رد هذا القول رسالة تعرضنا فيها
لجميع ما ذكروه وبيان ضعفها بحسب ما ادى اليه فهمي القاصر الثاني انها مع عدم قطعية صدورها معتبرة
بالخصوص ام لا فالمحكي عن السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن ادريس قدس سرهم المنع وربما نسب الى المفيد
قدس سره حيث حكى عنه في المعارج انه قال ان خبر الواحد القاطع للعذر هو الذي يقترن اليه دليل يفضي بالنظر
الى العلم وربما يكون ذلك اجماعا او شاهدا من عقل وربما ينسب الى الشيخ كما سيجيء عند نقل كلامه و
كذا الى المحقق بل الى ابن بابويه بل في الوافية انه لم يجد القول بالحجية صريحا ممن تقدم على العلامة وهو عجيب
واما القائلون بالاعتبار فهم مختلفون من جهة ان المعتبر منها كل ما في الكتب الاربعة كما يحكى عن بعض الاخباريين ايضا
وتبعهم بعض المعاصرين من الاصوليين بعد استثناء ما كان مخالفا للمشهور وان المعتبر بعضها وان المناط
في الاعتبار عمل الاصحاب كما يظهر من كلام المحقق او عدالة الراوي او وثاقته او مجرد الظن بصدور
الرواية من غير اعتبار صفة في الراوي او غير ذلك من التفصيلات والمقصود هنا اثبات حجيته بالخصوص
في الجملة في مقابل السلب الكلي ولنذكر اولا ما يمكن ان يحتج به القائلون بالمنع ثم نعقبه بذكر ادلة الجواز فنقول
اما حجة المانعين فالادلة الثلثة اما الكتاب فالآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم والتعليل المذكور
في آية النبأ على ما ذكره امين الاسلام من ان فيها دلالة على عدم جواز العمل بخبر الواحد واما السنة فهي
اخبار كثيرة تدل على المنع عن العمل بخبر الواحد الغير المعلوم الصدور الا اذا احتف بقرينة معتبرة من كتاب او
سنة معلومة مثل ما رواه في البحار عن بصائر الدرجات عن محمد بن عيسى قال اقرأني داود بن فرقد
الفارسي كتابه الى ابي الحسن الثالث ع وجوابه بخطه فكتب نسألك عن العلم المنقول عن آبائك واجدادك ص اجمعين
قد اختلفوا علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه فكتب ع بخطه وقرأته ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموا
فردوه الينا ومثله عن مستطرفات السرائر والاخبار الدالة على عدم جواز العمل بالخبر المأثور الا اذا وجد له شاهد
من كتاب الله او سنة المعلومة فيدل على المنع عن العمل بالخبر الواحد المجرد عن القرينة مثل ما ورد في غير واحد
من الاخبار ان النبي ص قال ما جاءكم عني ما لا يوافق القرآن فلم اقله وقول ابي جعفر وابي عبد الله ع لا
يصدق علينا الا ما يوافق كتاب الله وسنة نبيه ص وقوله ع اذا جاءكم حديث عنا فوجدتم عليه شاهدا او
شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يستبين لكم ورواية ابن ابي يعفور
قال سألت ابا عبد الله ع عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث

فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله ص فخذوا به والا فالذي جاءكم اولى به وقوله ع لمحمد
بن مسلم ما جاءك من رواية من بر او فاجر يوافق كتاب الله فخذ به وما جاءك من رواية من بر او فاجر
يخالف كتاب الله فلا تاخذ به وقوله ع ما جاءكم من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل وقول ابي جعفر ع
ما جاءكم عنا فان وجدتموه موافقا للقرآن فخذوا به وان لم تجدوه موافقا فردوه وان اشتبه الامر
عندكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح من ذلك ما شرح لنا وقول الصادق ع كل شيء مردود الى
كتاب الله والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف وصحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع لا تقبلوا
علينا حديثا الا ما وافق الكتاب والسنة او تجدون معه شاهدا من احاديثنا المتقدمة فان المغيرة بن
سعيد لعنه الله دس في كتب اصحاب ابي احاديث لم يحدث بها ابي فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول
ربنا وسنة نبينا والاخبار الواردة في طرح الاخبار المخالفة للكتاب والسنة ولو مع عدم المعارض متواترة
جدا وجه الاستدلال بها ان من الواضحات ان الاخبار الواردة عنهم صلوات الله عليهم في مخالفة ظواهر
الكتاب والسنة في غاية الكثرة والمراد من المخالفة للكتاب في تلك الاخبار الناهية عن الاخذ بمخالفة الكتاب
والسنة ليس هي المخالفة على وجه التباين الكلي بحيث يتعذر او يتعسر الجمع اذ لا يصدر من الكذابين
عليهم ما يباين الكتاب والسنة كلية اذ لا يصدقهم احد في ذلك فما كان يصدر عن الكذابين من الكذب لم
يكن الا نظير ما كان يرد من الائمة ع في مخالفة ظواهر الكتاب والسنة فليس المقصود من عرض ما يرد من الحديث
على الكتاب والسنة الا عرض ما كان منها غير معلوم الصدور عنهم وانه ان وجد له قرينة وشاهد معتمد
فهو والا فليتوقف فيه لعدم افادته العلم بنفسه وعدم اعتضاده بقرينة معتبرة ثم ان عدم ذكر الاجماع
ودليل العقل من جملة قرائن الخبر في هذه الروايات كما فعله الشيخ في العدة لان مرجعهما الى الكتاب والسنة كما
يظهر بالتامل ويشير الى ما ذكرنا من ان المقصود من عرض الخبر على الكتاب والسنة هو في غير معلوم الصدور تعليل
العرض في بعض الاخبار بوجود الاخبار المكذوبة في اخبار الامامية واما الاجماع فقد ادعاه السيد المرتضى قدس سره
في مواضع من كلامه وجعله في بعضها بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفا من مذهب الشيعة وقد اعترف
بذلك الشيخ على ما يأتي في كلامه الا انه اول معقد الاجماع بارادة الاخبار التي يرويها المخالفون وهو ظاهر
المحكي عن الطبرسي في مجمع البيان قال لا يجوز العمل بالظن عند الامامية الا في شهادة العدلين وقيم المتلفات واروش الجنايات والجواب اما
عن الآيات فبانها بعد تسليم دلالتها عمومات مخصصة بما سيجيء من الادلة واما عن الاخبار فعن الرواية الاولى فبانها خبر واحد لا
يجوز الاستدلال بها على المنع عن الخبر الواحد واما اخبار العرض على الكتاب فهي وان كانت متواترة بالمعنى الا انها بين طائفتين منها
ما دل على طرح الخبر الذي يخالف الكتاب والثانية ما دل على طرح الخبر الذي لا يوافق الكتاب اما الطائفة الاولى فلا تدل على
المنع عن الخبر الذي لا يوجد مضمونه في الكتاب والسنة فان قلت ما من واقعة الا ويمكن استفادة حكمها من عمومات الكتاب المقتصر
في تخصيصها على السنة القطعية مثل قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله تعالى انما حرم عليكم الميتة الآية وكلوا مما غنمتم
حلالا طيبا ويريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ونحو ذلك فالاخبار المخصصة لها كلها ولكثير من عمومات
السنة القطعية مخالفة للكتاب قلت اولا انه لا يعد مخالفة ظاهر العموم خصوصا مثل هذه العمومات مخالفة

والّا لعدّت الاخبار الصادرة يقيناً عن الائمّة عليهم السلام لعموم الكتاب والسنّة النبويّة مخالفة للكتاب والسنّة
غاية الامر ثبوت الاخذ بها مع مخالفتها لكتاب الله وسنّة نبيّه صلّى الله عليه وآله فتخرج عن عموم اخبار العرض مع
انّ الناظر في اخبار العرض على الكتاب والسنّة يقطع بانّها تأبى عن التخصيص كيف يرتكب التخصيص في قوله عليه السلام
كلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف وقوله عليه السلام ما اتاكم من حديث لا يوافق كتاب الله فهو باطل وقوله عليه السلام
لا تقبلوا علينا خلاف القرآن فانّا ان حدّثنا حدّثنا بموافقة القرآن وموافقة السنّة وقد صحّ عن
النبيّ صلّى الله عليه وآله انّه قال ما خالف كتاب الله فليس من حديثي او لم اقله مع انّ اكثر عمومات الكتاب قد خصّص بقول النبيّ
وممّا يدلّ على انّ المخالفة لتلك العمومات لا تعدّ مخالفة ما دلّ من الاخبار على بيان حكم واقعة لا يوجد حكمها
فيهما فمن تلك الاخبار ما عن البصائر والاحتجاج وغيرهما مرسلاً عن رسول الله صلّى الله عليه وآله انّه قال ما وجدتم في كتاب الله
فالعمل به لازم لا عذر لكم في تركه وما لم يكن فيه سنّة منّي فما قال اصحابي فقولوا به فانّما مثل اصحابي
فيكم كمثل النجوم بايّها اخذ اهتدى وبايّ اقاويل اصحابي اخذتم اهتديتم واختلاف اصحابي لكم رحمة قيل يا رسول
الله ومن اصحابك قال اهل بيتي الخبر فانّه صريح في انّه قد يرد من الائمّة عليهم السلام ما لا يوجد في الكتاب والسنّة ومنها
ما ورد في تعارض الروايتين من ردّ ما لا يوجد في الكتاب والسنّة الى الائمّة عليهم السلام مثل ما رواه في العيون عن
الوليد عن سعد بن عبد الله عن محمّد بن عبد الله المسمعي عن الميثمي وفيها فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما
على كتاب الله الى ان قال وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلّى الله عليه وآله الى ان قال وما لم تجدوا في شيء
من هذه فردّوا الينا علمه فنحن اولى بذلك الخبر والحاصل انّ القرائن الدالّة على انّ المراد بمخالفة الكتاب
ليس مجرّد مخالفة عمومه او اطلاقه كثيرة تظهر لمن له ادنى تتبّع ومن هنا يظهر ضعف التأمّل في تخصيص الكتاب
بخبر الواحد لتلك الاخبار بل منعه لاجلها كما عن الشيخ في العدّة او لما ذكره المحقّق من انّ الدليل على وجوب العمل بخبر
الواحد الاجماع على استعماله فيما لا يوجد فيه دلالة ومع الدلالة القرآنيّة يسقط وجوب العمل به وثانياً انّا نتكلّم
في الاحكام التي لم يرد فيها عموم من القرآن والسنّة ككثير من احكام المعاملات بل العبادات التي لم ترد فيها الّا آيات
مجملة او مطلقة من الكتاب اذ لو سلّمنا انّ تخصيص العموم يعدّ مخالفة امّا تقييد المطلق فلا يعدّ في العرف مخالفة
بل هو مفسّر خصوصاً على المختار من عدم كون المطلق مجازاً عند التقييد فان قلت فعلى ايّ شيء تحمل تلك
الاخبار الكثيرة الآمرة بطرح مخالف الكتاب فانّ حملها على طرح ما يباين الكتاب كلّيّة حمل على فرد نادر بل
معدوم فلا ينبغي لاجله هذا الاهتمام الذي عرفته في الاخبار قلت هذه الاخبار على قسمين منها ما يدلّ
على عدم صدور الخبر المخالف للكتاب والسنّة عنهم عليهم السلام وانّ المخالف لهما باطل وانّه ليس بحديثهم ومنها ما يدلّ
على عدم جواز تصديق الخبر المحكيّ عنهم عليهم السلام اذا خالف الكتاب والسنّة امّا الطائفة الاولى فالاقرب حملها
على الاخبار الواردة في اصول الدين مثل مسائل الغلوّ والجبر والتفويض التي ورد فيها الآيات والاخبار
النبويّة صلّى الله عليه وآله وهذه الاخبار غير موجودة في كتبنا الجوامع لانّها اخذت عن الاصول بعد تهذيبها من تلك
الاخبار وامّا الثانية فيمكن حملها على صورة تعارض الخبرين كما يشهد به مورد بعضها ويمكن حملها على خبر غير الثقة
لما سيجيء من الادلّة على اعتبار خبر الثقة هذا كلّه في الطائفة الدالّة على طرح الاخبار المخالفة للكتاب

المخالفة صح

ورد باى صح

على ما ذكر في الأولى ويمكن حملها صح

والسنّة وامّا الطائفة الآمرة بطرح ما لا يوافق الكتاب او لم يوجد عليه شاهد من الكتاب والسنّة فالجواب
عنها بعد ما عرفت من القطع بصدور الاخبار الغير الموافقة لما يوجد في الكتاب منهم عليهم السلام كما دلّ عليه روايتا
الاحتجاج والعيون المتقدّمتان المعتضدتان بغيرهما من الاخبار انّها محمولة على ما تقدّم في الطائفة الآمرة بطرح
الاخبار المخالفة للكتاب والسنّة وانّ ما دلّ منها على بطلان ما لم يوافق وكونه زخرفاً محمول على الاخبار الواردة
في اصول الدين مع احتمال كون ذلك من اخبارهم الموافقة للكتاب والسنّة على الباطن الذي يعلمونه منهما ولهذا
كانوا يستشهدون كثيراً بآيات لا نفهم دلالتها وما دلّ على عدم جواز تصديق الخبر الذي لا يوجد
عليه شاهد من كتاب الله على خبر غير الثقة او صورة التعارض كما هو ظاهر غير واحد من الاخبار العلاجيّة ثمّ انّ
الاخبار المذكورة على فرض تسليم دلالتها وان كانت كثيرة الّا انّها لا تقاوم الادلّة الآتية فانّها موجبة
للقطع بحجّيّة خبر الثقة فلا بدّ من مخالفة الظاهر في هذه الاخبار وامّا الجواب عن الاجماع الذي ادّعاه
السيّد والطبرسي قدّس سرّهما فبانّه لم يتحقّق لنا هذا الاجماع والاعتماد على نقله تعويل على خبر الواحد مع معارضته
بما سيجيء من دعوى الشيخ المعتضدة بدعوى جماعة اخرى الاجماع على حجّيّة خبر الواحد في الجملة وتحقّق
الشهرة على خلافها بين القدماء والمتأخّرين وامّا نسبة بعض العامّة كالحاجبي والعضدي عدم الحجّيّة الى
الرافضة فمستندة الى ما رأوا من السيّد من دعوى الاجماع بل ضرورة المذهب على كون خبر الواحد كالقياس عند
الشيعة وامّا المجوّزون فقد استدلّوا على حجّيّته بالادلّة الاربعة امّا الكتاب فقد ذكروا منه
آيات ادّعوا دلالتها منها قوله تعالى في سورة الحجرات يا ايّها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا ان
تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين والمحكيّ في وجه الاستدلال بها وجهان احدهما انّه سبحانه
علّق وجوب التثبّت على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملاً بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبّت عند مجيء غير
الفاسق فامّا ان يجب القبول وهو المطلوب او الردّ وهو باطل لانّه يقتضي كون العادل اسوأ حالاً من الفاسق وفساده
بيّن الثاني انّه تعالى امر بالتثبّت عند اخبار الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتيّ وهو كونه خبر واحد وعرضيّ
وهو كونه فاسقاً ومقتضى التثبّت هو الثاني للمناسبة والاقتران فانّ الفسق يناسب عدم القبول فلا يصلح الاوّل للعلّيّة
والّا لوجب الاستناد اليه اذ التعليل بالذاتيّ الصالح للعلّيّة اولى من التعليل بالعرضيّ لحصوله قبل حصول
العرضيّ فيكون الحكم قد حصل قبل حصول العرضيّ واذا لم يجب التثبّت عند اخبار العدل فامّا ان يجب القبول
وهو المطلوب او الردّ فيكون حاله اسوأ من حال الفاسق وهو محال اقول الظاهر انّ اخذهم للمقدّمة الاخيرة
وهي انّه اذا لم يجب التثبّت وجب القبول لانّ الردّ مستلزم لكون العادل اسوأ حالاً من الفاسق مبنيّ على
ما يتراءى من ظهور الامر بالتبيّن في الوجوب النفسيّ فيكون هنا امور ثلاثة الفحص عن الصدق والكذب والردّ
من دون تبيّن والقبول كذلك لكنّك خبير بانّ الامر بالتبيّن هنا مسوق لبيان الوجوب الشرطيّ وانّ التبيّن
شرط للعمل بخبر الفاسق دون العادل فالعمل بخبر العادل غير مشروط بالتبيّن فيتمّ المطلوب من دون ضمّ مقدّمة خارجيّة
وهي كون العادل اسوأ حالاً من الفاسق والدليل على كون الامر بالتبيّن للوجوب الشرطيّ لا النفسيّ مضافاً
الى انّه المتبادر عرفاً في امثال المقام والى انّ الاجماع قائم على عدم ثبوت الوجوب النفسيّ للتبيّن في

الفاسق وانما اوجبه من اوجبه عند ارادة العمل به لا مطلقا هو ان التعليل في الآية بقوله تعالى ان تصيبوا
الخ لا يصلح ان يكون تعليلا للوجوب النفسي لان حاصله يرجع الى انه لئلا تصيبوا قوما بجهالة بمقتضى
العمل بخبر الفاسق فتندموا على فعلكم بعد تبين الخلاف ومن المعلوم ان هذا لا يصلح الا علة لحرمة العمل بدون
التبين فهذا هو المعلول ومفهومه جواز العمل بخبر العادل من دون تبين مع ان في الاولوية المذكورة
في كلام الجماعة بناء على كون وجوب التبين نفسيا ما لا يخفى لان الآية على هذا ساكتة عن حكم العمل بخبر الواحد
قبل التبين او مع تعذره فيجوز اشتراك الفاسق والعادل في عدم جواز العمل قبل التبين كما انهما يشتركان
قطعا في جواز العمل بعد التبين والعلم بالصدق لان العمل حينئذ بمقتضى التبين لا باعتبار الخبر فاختصاص
الفاسق بوجوب التعرض لخبره والتفتيش عنه دون العادل لا يستلزم كون العادل اسوأ حالا بل مستلزم لمزية
كاملة للعادل على الفاسق فتأمل وكيف كان فقد اورد على الآية ايرادات كثيرة ربما تبلغ الى نيف وعشرين
الا ان كثيرا منها قابلة للدفع فلنذكر اولا ما لا يمكن الذب عنه ثم نتبعه بذكر بعض ما اورد من الايرادات
القابلة للدفع اما ما لا يمكن الذب عنه فايراد ان احدهما ان الاستدلال ان كان راجعا الى اعتبار مفهوم
الوصف اعني الفسق ففيه ان المحقق في محله عدم اعتبار المفهوم في الوصف خصوصا في الوصف الغير المعتمد على
موصوف محقق كما فيما نحن فيه فانه اشبه بمفهوم اللقب ولعل هذا مراد من اجاب عن الآية كالسيدين وامين الاسلام
والمحقق والعلامة وغيرهم بان هذا الاستدلال مبني على دليل الخطاب ولا نقول به وان كان باعتبار مفهوم
الشرط كما يظهر من المعالم والمحكي عن جماعة ففيه ان مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالنبأ وعدم التبين
هنا لاجل عدم ما يتبين فالجملة الشرطية هنا مسوقة لبيان تحقق الموضوع كما في قول القائل ان رزقت ولدا
فاختنه وان ركبت زيد فخذ ركابه وان قدم من السفر فاستقبله وان تزوجت فلا تضيع حق زوجتك
واذا قرأت الدرس فاحفظه قال الله سبحانه واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا واذا حييتم بتحية فحيوا
باحسن منها او ردوها الى غير ذلك مما لا يحصى ومما ذكرنا ظهر فساد ما يقال تارة ان عدم مجيء الفاسق يشمل
ما لو جاء العادل بنبأ فلا يجب تبينه فيثبت المطلوب واخرى ان جعل مدلول الآية هو عدم وجوب التبين في
خبر الفاسق لاجل عدمه يوجب حمل السالبة على المنتفية بانتفاء الموضوع وهو خلاف الظاهر وجه الفساد ان
الحكم اذا ثبت لخبر الفاسق بشرط مجيء الفاسق به كان المفهوم بحسب الدلالة العرفية او العقلية انتفاء الحكم
المذكور في المنطوق عن الموضوع المذكور فيه عند انتفاء الشرط المذكور فيه ففرض مجيء العادل بنبأ عند عدم مجيء الفاسق بالنبأ لا يوجب انتفاء التبين عن خبر العادل الذي جاء به لانه لم يكن مذكورا
في المنطوق حتى ينفى في المفهوم فالمفهوم في الآية وامثالها ليس قابلا لغير السالبة بانتفاء الموضوع وليس
هنا قضية لفظية سالبة دار الامر بين كون سلبها لسلب المحمول عن الموضوع الموجود او لانتفاء الموضوع الثاني
ما اورد في محكي العدة والذريعة والغنية ومجمع البيان والمعارج وغيرها من انا لو سلمنا دلالة المفهوم على قبول
خبر العادل الغير المفيد للعلم لكن نقول ان مقتضى عموم التعليل وجوب التبين في كل خبر لا يؤمن الوقوع
في الندم من العمل به وان كان المخبر عادلا فيعارض المفهوم والترجيح مع ظهور التعليل لا يقال ان النسبة بينهما
وان كان عموما من وجه فيتعارضان في مادة الاجتماع وهي خبر العادل الغير المفيد للعلم لكن يجب تقديم عموم المفهوم

وادخال مادة الاجتماع فيه اذ لو خرج عنه وانحصر مورده في خبر العادل المفيد للعلم كان لغوا لان
خبر الفاسق المفيد للعلم ايضا واجب العمل بل الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق والمفهوم معا فيكون
المفهوم اخص مطلقا من عموم التعليل لانا نقول ما ذكره اخيرا من ان المفهوم اخص مطلقا من عموم التعليل حسن
الا انا ندعي التعارض بين ظهور عموم التعليل في عدم جواز العمل بخبر العادل الغير العلمي وظهور الجملة الشرطية او
الوصفية في ثبوت المفهوم فطرح المفهوم والحكم بخلو الجملة الشرطية عن المفهوم اولى من ارتكاب التخصيص في
التعليل واليه اشار في محكي العدة بقوله لا يمنع ترك دليل الخطاب لدليل والتعليل دليل وليس في ذلك منافاة
لما هو الحق وعليه الاكثر من جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة لاختصاص ذلك اولا بالمخصص المنفصل
ولو سلم جريانه في الكلام الواحد منعناه في العلة والمعلول فان الظاهر عند العرف ان المعلول يتبع العلة في العموم
والخصوص فالعلة تارة تخصص مورد المعلول وان كان عاما بحسب اللفظ كما في قول القائل لا تأكل الرمان لانه حامض
فيخصصه بالافراد الحامضة فيكون عدم التقييد في الرمان لغلبة الحموضة فيه وقد يوجب عموم المعلول وان كان بحسب الدلالة
اللفظية خاصا كما في قول القائل لا تشرب الادوية التي تصفها لك النسوان او اذا وصفت لك امرأة دواء فلا
تشربه لانك لا تأمن ضرره فيدل على ان الحكم عام في كل دواء لا يؤمن ضرره من اي واصف كان ويكون تخصيص
النسوان بالذكر من بين الجهال لنكتة خاصة او عامة لاحظها المتكلم وما نحن فيه من هذا القبيل فلعل النكتة فيه
التنبيه على فسق الوليد كما نبه عليه في المعارج وهذا الايراد مبني على ان المراد من التبين هو التبين العلمي كما
هو مقتضى اشتقاقه ويمكن ان يقال ان المراد منه ما يعم الظهور العرفي الحاصل من الاطمينان الذي هو مقابل
الجهالة وهذا وان كان يدفع الايراد المذكور عن المفهوم من حيث رجوع الفرق بين الفاسق والعادل في
وجوب التبين الى ان العادل الواقعي يحصل منه غالبا الاطمينان بخلاف الفاسق فلهذا وجب فيه تحصيل هذا الاطمينان
من الخارج لكنك خبير بان الاستدلال بالمفهوم على حجية خبر العادل المفيد للاطمينان غير محتاج اليه اذ المنطوق
على هذا التقرير يدل على حجية كل ما يفيد الاطمينان كما لا يخفى ثم ان المحكي رتبه خاصة من مطلق الظن
ثم ان المحكي عن بعض منع دلالة التعليل على عدم جواز الاقدام على ما هو مخالف للواقع بان المراد بالجهالة السفاهة
وفعل ما لا يجوز فعله لا مقابل العلم بدليل قوله تعالى فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ولو كان المراد الغلط في الاعتقاد
لما جاز الاعتماد على الشهادة والفتوى وفيه مضافا الى كونه خلاف ظاهر لفظ الجهالة ان الاقدام على مقتضى
قول الوليد لم يكن سفاهة قطعا اذ العاقل بل جماعة من العقلاء لا يقدمون على الامور من دون وثوق بخبر المخبر بها
فالآية تدل على المنع عن العمل بغير العلم لعلة هي كونه في معرض المخالفة للواقع واما جواز الاعتماد على الفتوى والشهادة فلا يجوز القياس
بها لما تقدم في توجيه كلام ابن قبة من ان الاقدام على ما فيه مخالفة الواقع احيانا قد يحسن لاجل الاضطرار اليه
وعدم وجود الاقرب الى الواقع منه كما في الفتوى وقد يكون لاجل مصلحة تزيد على مصلحة ادراك الواقع فراجع فالاولى
لمن يريد التفصي عن هذا الايراد التشبث بما ذكرنا من ان المراد بالتبين تحصيل الاطمينان وبالجهالة الشك او الظن
الابتدائي الزائل بعد الدقة والتأمل ففيها ارشاد الى عدم جواز مقايسة الفاسق بغيره وان حصل منهما الاطمينان الا ان
الاطمينان الحاصل من الفاسق يزول بالالتفات الى فسقه وعدم مبالاته بالمعصية وان كان متحرزا عن الكذب

ومنه يظهر الجواب عمّا ربما يتوهم من أنّ العاقل لا يقبل الخبر من دون اطمئنان بمضمونه عادلاً كان المخبر أو فاسقاً
فلا وجه للأمر بتحصيل الاطمئنان في الفاسق وأمّا ما أورد على الآية بما هو قابل للذبّ عنه فكثير منها معارضة مفهوم
الآية بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم والنسبة عموم من وجه فالمرجع إلى أصالة عدم الحجية وفيه أنّ
المراد بالنبأ في المنطوق ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فالمفهوم أخصّ مطلقاً من تلك الآيات فيتعيّن تخصيصها
بناء على ما تقرّر من أنّ ظهور الجملة الشرطية في المفهوم أقوى من ظهور العام في العموم وأمّا منع ذلك فيما تقدّم
من التعارض بين عموم التعليل وظهور المفهوم فلما عرفت من منع ظهور الجملة الشرطية المعلّلة بالتعليل الجاري
في صورتي وجود الشرط وانتفائه في إفادة الانتفاء عند الانتفاء فراجع وربما يتوهّم أنّ للآيات الناهية
جهة خصوص إمّا من جهة اختصاصها بصورة التمكّن من العلم وأمّا من جهة اختصاصها بغير البيّنة العادلة
وأمثالها ممّا خرج عن تلك الآيات قطعاً ويندفع الأوّل بعد منع الاختصاص بأنّه يكفي المستدلّ كون الخبر حجة
بالخصوص عند الانسداد والثاني بأنّ خروج ما خرج من أدلة حرمة العمل بالظنّ لا يوجب جهة عموم في المفهوم لأنّ
المفهوم أيضاً دليل خاصّ مثل الخاصّ الذي خصّص حرمة العمل بالظنّ فلا يجوز تخصيص العام بأحدهما أوّلاً
ثمّ ملاحظة النسبة بين العام بعد ذلك التخصيص وبين الخاصّ الآخر فإذا ورد أكرم العلماء ثمّ قام الدليل
على عدم وجوب إكرام جماعة من فسّاقهم ثمّ ورد دليل ثالث على عدم وجوب إكرام مطلق الفسّاق منهم فلا مجال
لتوهّم تخصيص العام بالخاصّ الأوّل أوّلاً ثمّ جعل النسبة بينه وبين الخاصّ الثاني عموماً من وجه وهذا أمر واضح
نبّهنا عليه في باب التعارض ومنها أنّ مفهوم الآية لو دلّ على حجية خبر العادل لأنّهم عدول أخبروا بحكم الإمام
بعدم حجية الخبر وفساد هذا الإيراد أوضح من أن يبيّن إذ بعد الغضّ عمّا ذكرنا سابقاً في شمول آية النبأ للإجماع
المنقول وبعد الغضّ عن أنّ إخبار هؤلاء معارض بإخبار الشيخ قده نقول إنّه لا يمكن دخول هذا الخبر تحت
الآية أمّا أوّلاً فلأنّ دخوله يستلزم خروجه لأنّه خبر العادل فيستحيل دخوله ودعوى أنّه لا يعمّ نفسه
لقصور دلالة اللفظ عليه لا أنّه يعلم أنّ الحكم ثابت لهذا الفرد بعدم خصوص مخرج له عن الحكم ولذا لو سألنا
السيد عن أنّه إذا ثبت إجماعك لنا بخبر واحد هل يجوز الاتكال عليه فيقول لا وأمّا ثانياً فلو سلّمنا جواز
دخوله لكن نقول إنّه وقع الإجماع على خروجه من النافين لحجية الخبر ومن المثبتين فتأمل وأمّا ثالثاً فلدوران
الأمر بين دخوله وخروج ما عداه وبين العكس ولا ريب أنّ العكس متعيّن لا لمجرّد قبح انتهاء التخصيص إلى الواحد
بل لأنّ المقصود من الكلام بما يدلّ على عموم حجية خبر العادل قبيح في الغاية وفضيح إلى النهاية كما يعلم من قول القائل صدّق زيداً
في جميع ما يخبرك فأخبرك زيد بألف من الأخبار ثمّ أخبر بكذب جميعها فأراد القائل من قوله صدّق إلخ خصوص
هذا الخبر وقد أجاب بعض من لا تحصيل له بأنّ الإجماع المنقول مظنون الاعتبار وظاهر الكتاب مقطوع الاعتبار
ومنها أنّ الآية لا تشمل الأخبار مع الواسطة لانصراف النبأ إلى الخبر بلا واسطة فلا يعمّ الروايات المأثورة
عن الأئمة ع لاشتمالها على وسائط وضعف هذا الإيراد على ظاهره واضح لأنّ كلّ واسطة من الوسائط إنّما
يخبر خبراً بلا واسطة فإنّ الشيخ قده إذا قال حدّثني المفيد قال حدّثني الصدوق قال حدّثني أبي قال حدّثني الصفار قال كتب إليّ
العسكري ع فإنّ هناك أخباراً متعددة بتعدد الوسائط فخبر الشيخ قوله حدّثني المفيد وهذا خبر بلا واسطة

يجب

يجب تصديقه فإذا حكم بصدقه وثبت شرعاً أنّ المفيد حدّث الشيخ بقوله حدّثني الصدوق فهذا الإخبار أعني
قول المفيد الثابت بخبر الشيخ حدّثني الصدوق أيضاً خبر عادل وهو المفيد فنحكم بصدقه وأنّ الصدوق حدّثه
فكأنّه سمعنا من الصدوق إخباره بقوله حدّثني أبي والصدوق عادل فيصدّق في خبره فيكون كما لو سمعنا أباه
يحدّث بقوله حدّثني الصفار فنصدّقه لأنّه عادل فيثبت خبر الصفار أنّه كتب إليه العسكري ع وإذا كان الصفار عادلاً
وجب تصديقه والحكم بأنّ العسكري ع كتب إليه ذلك القول كما لو شاهدنا الإمام ع يكتبه إليه فيكون المكتوب حجة
فيثبت بخبر كلّ لاحق إخبار سابقه ولهذا يعتبر العدالة في جميع الطبقات لأنّ كلّ واسطة مخبر بخبر مستقلّ
هذا ولكن قد يشكل الأمر بأنّ الآية إنّما تدلّ على وجوب تصديق كلّ مخبر ومعنى وجوب تصديقه ليس إلّا ترتيب الآثار
الشرعية المترتبة على صدقه عليه فإذا قال المخبر إنّ زيداً عدل فمعنى وجوب تصديقه ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على عدالة
زيد من جواز الاقتداء به وقبول شهادته وإذا قال المخبر أخبرني عمرو أنّ زيداً عادل فمعنى تصديق المخبر على
ما عرفت وجوب ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على إخبار عمرو بعدالة زيد ومن الآثار الشرعية المترتبة على
إخبار عمرو بعدالة زيد إذا كان عادلاً وإن كان هو وجوب ترتيب آثار عدالة زيد إلّا أنّ هذا الحكم الشرعي
لإخبار عمرو وهو المخبر به إنّما ثبت بهذه الآية وليس من الآثار الشرعية الثابتة للمخبر به مع قطع النظر عن الآية
حتى يحكم بهذه الآية بترتيبه على إخبار عمرو به والحاصل أنّ الآية تدلّ على ترتيب الآثار الشرعية الثابتة
للمخبر به الواقعي على إخبار العادل ومن المعلوم أنّ المراد من الآثار غير هذا الأثر الشرعي الثابت بنفس الآية
فالأثر الشرعي الثابت بنفس هذه الآية للمخبر به إذا كان خبراً وبعبارة أخرى الآية لا تدلّ على وجوب قبول الخبر
الذي لم يثبت موضوع الخبرية له إلّا بدلالة الآية على وجوب قبول الخبر لأنّ الحكم لا يشمل الفرد الذي يصير موضوعاً
له بواسطة ثبوته لفرد آخر ومن هنا يتجه أن يقال إنّ أدلة قبول الشهادة لا تشمل الشهادة على الشهادة لأنّ الأصل
لا يدخل في موضوع الشاهد إلّا بعد قبول شهادة الفرع لكن يضعّف هذا الإشكال أوّلاً بانتقاضه بورود مثله
في نظيره الثابت بالإجماع كالإقرار بالإقرار ومخالفته قبول الشهادة على الشهادة لو سلّمنا ليست من هذه الجهة
وثانياً بالحلّ وهو أنّ الممتنع هو توقّف فردية بعض أفراد العام على إثبات الحكم لبعضها الآخر كما في قول القائل كلّ
خبري صادق أو كاذب أمّا توقّف العلم ببعض الأفراد وانكشاف فرديته على ثبوت الحكم لبعضها الآخر كما فيما
نحن فيه فلا مانع منه وأمّا ثالثاً فلأنّ عدم قابلية اللفظ العام لأن يدخل فيه الموضوع الذي لا يتحقّق
ولا يوجد إلّا بعد ثبوت حكم هذا العام لفرد آخر لا يوجب التوقّف في الحكم إذا علم المناط الملحوظ في الحكم العام وأنّ
المتكلم لم يلاحظ موضوعاً دون آخر فإنّ موضوع اليقين بطهارة الثوب الناقض لليقين بنجاسته إنّما يحدث
بحكم الشارع باستصحاب طهارة الماء فيثبت لذلك الموضوع الموجود بعد تحقّق الحكم وإن لم يكن كلام المتكلم
قابلاً لإرادة ذلك الموضوع الغير الثابت إلّا بعد الحكم العام فوجوب تصديق قول المخبر في عدالة
زيد وإن لم يكن داخلاً في موضوع ذلك الحكم العام إلّا أنّه معلوم أنّ هذا الخروج مستند إلى قصور العبارة
وعدم قابليتها للشمول لا للفرق بينه وبين غيره في نظر المتكلم حتى يتأمّل في شمول حكم العام له فهو مثل ما
لو أخبر زيد بعض عبيد المولى بأنّه قال لا تعمل بإخبار زيد فإنّه لا يجوز العمل به ولو اتكالاً على دليل عام يدلّ على

حجية

من دون اعتبار افادة خبرهم العلم لتواتر او قرينة فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد واما وجوب الحذر فمن وجهين
احدهما ان لفظة لعل بعد انسلاخه عن معنى الترجي ظاهرة في كون مدخولها محبوبا للمتكلم واذا تحقق حسن
الحذر ثبت وجوبه اما لما ذكره في المعالم من انه لا معنى لندب الحذر اذ مع قيام المقتضي يجب ومع عدمه
لا يحسن واما لان رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه بالاجماع المركب لان كل من اجازه فقد اوجبه
الثاني ان ظاهر الآية وجوب الانذار لوقوعه غاية للنفر الواجب بمقتضى كلمة لولا فاذا وجب الانذار افاد وجوب
الحذر لوجهين احدهما وقوعه غاية للواجب فان الغاية المترتبة على فعل الواجب مما لا يرضى الآمر بانتفائه سواء
كان من الافعال المتعلقة للتكليف كما في قولك تب لعلك تفلح واسلم لعلك تدخل الجنة وقوله تعالى فقولا له
قولا لينا لعله يتذكر او يخشى الثاني انه اذا وجب الانذار ثبت وجوب القبول والا لغى الانذار ونظير ذلك
ما تمسك به في المسالك على وجوب قبول قول المرأة وتصديقها في العدة من قوله تعالى ولا يحل لهن
ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فاستدل بتحريم الكتمان ووجوب الاظهار عليهن على قبول قولهن بالنسبة
الى ما في الارحام فان قلت المراد بالنفر النفر الى الجهاد كما يظهر من صدر الآية وهو قوله تعالى وما كان المؤمنون
لينفروا كافة ومن المعلوم ان النفر الى الجهاد ليس للتفقه والانذار نعم ربما يترتبان عليه بناء على ما قيل
من ان المراد حصول البصيرة في الدين من مشاهدة آيات الله وظهور اوليائه على اعدائه وسائر ما يتفق في
حرب المسلمين مع الكفار من آيات عظمة الله وحكمته فيخبروا بذلك عند رجوعهم الى الفرقة المتخلفة
الباقية في المدينة فالتفقه والانذار من قبيل الفائدة لا الغاية حتى يجب بوجوب ذيها قلت اولا انه
ليس في صدر الآية دلالة على ان المراد النفر الى الجهاد وذكر الآية في آيات الجهاد لا يدل على ذلك وثانيا
لو سلم ان المراد النفر الى الجهاد لكن لا يتعين ان يكون النفر من كل قوم طائفة لاجل مجرد الجهاد بل
لو كان لمحض الجهاد لم يتعين ان ينفر من كل قوم طائفة فيمكن ان يكون التفقه غاية لايجاب النفر على طائفة
من كل قوم لا لايجاب اصل النفر وثالثا انه قد فسر الآية بان المراد نهي المؤمنين عن نفر جميعهم
الى الجهاد كما يظهر من قوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة وامر بعضهم بان يتخلفوا عند النبي ص ولا يخلوه
وحده فيتعلموا مسائل حلالهم وحرامهم حتى ينذروا قومهم النافرين اذا رجعوا اليهم والحاصل
ان ظهور الآية في وجوب التفقه والانذار مما لا ينكر فلا محيص عن حمل الآية عليه وان لزم مخالفة الظاهر في
سياق الآية او بعض الفاظها ومما يدل على ظهور الآية في وجوب التفقه والانذار استشهاد الامام ع بها
على وجوبه في اخبار كثيرة منها ما عن الفضل بن شاذان في علله عن الرضا ع في حديث قال انما امروا بالحج
لعلة الوفادة الى الله وطلب الزيادة والخروج عن كل ما اقترف العبد الى ان قال ولاجل ما فيه من التفقه
ونقل اخبار الائمة ع الى كل صقع وناحية كما قال الله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية ومنها
ما ذكره في ديباجة المعالم من رواية علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول تفقهوا في الدين
فان من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله عز وجل يقول ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون ومنها ما رواه في الكافي في باب ما يجب على الناس عند مضي الامام ع عن صحيحة يعقوب

ابن شعيب

ابن شعيب قال قلت لابي عبد الله ع اذا حدث على الامام حدث كيف يصنع الناس قال اين قول الله عز وجل
فلولا نفر الخ قال هم في عذر ما داموا في الطلب وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع اليهم اصحابهم
ومنها صحيحة عبد الاعلى قال سألت ابا عبد الله ع عن قول العامة ان رسول الله ص قال من مات وليس
له امام مات ميتة جاهلية قال حق والله قلت فان اماما هلك ورجل بخراسان لا يعلم من وصيه لم يسعه
ذلك قال لا يسعه ان الامام اذا مات دفعت حجته وصيه على من هو في البلد وحق النفر على من ليس بحضرته
اذا بلغهم ان الله عز وجل يقول فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الخ ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله
عليه السلم وفيها قلت افيسع الناس اذا مات العالم ان لا يعرفوا الذي بعده فقال اما اهل هذه البلد فلا يعني
اهل المدينة واما غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم ان الله عز وجل يقول فلولا نفر من كل فرقة منهم
طائفة الآية ومنها صحيحة البزنطي المروية في قرب الاسناد عن ابي الحسن الرضا ع ومنها رواية عبد المؤمن الانصاري
الواردة في جواب من سئل عن قوله ص اختلاف امتي رحمة قال اذا كان اختلافهم رحمة فاتفاقهم
عذاب ليس هذا يراد انما يراد الاختلاف في طلب العلم على ما قال الله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
الحديث منقول بالمعنى ولا يحضرني الفاظه وجميع هذا هو الذي دعا اصحابنا الى الاستدلال بالآية الشريفة على وجوب
تحصيل العلم وكونه كفائيا هذا غاية ما قيل او يقال في توجيه الاستدلال بالآية الشريفة لكن الانصاف عدم جواز
الاستدلال بها من وجوه الاول انه لا يستفاد من الكلام الا مطلوبية الحذر عقيب الانذار بما يتفقهون
في الجملة لكن ليس فيها اطلاق وجوب الحذر بل يمكن ان يتوقف وجوبه على حصول العلم فالمعنى لعله يحصل لهم العلم
فيحذروا فالآية مسوقة لبيان مطلوبية الانذار بما يتفقهون ومطلوبية العمل من المنذرين بما انذروا و
هذا لا ينافي اعتبار العلم في العمل ولهذا صح ذلك فيما يطلب فيه العلم فليس في هذه الآية تخصيص للادلة
الناهية عن العمل بما لم يعلم ولذا استشهد الامام ع بما سمعت من الاخبار المتقدمة على وجوب النفر في
معرفة الامام وانذار النافرين للمتخلفين مع ان الامامة لا تثبت الا بالعلم الثاني ان التفقه الواجب ليس الا
معرفة الامور الواقعية من الدين فالانذار الواجب هو الانذار بهذه الامور المتفقه فيها فالحذر لا يجب الا
عقيب الانذار بها فاذا لم يعرف المنذر بالفتح ان الانذار هل وقع بالامور الدينية الواقعية او بغيرها خطأ او
تعمدا من المنذر بالكسر لم يجب الحذر حينئذ فانحصر وجوب الحذر فيما اذا علم المنذر صدق المنذر في انذاره بالاحكام
الواقعية فهو نظير قول القائل اخبر فلانا بما يكذا لعله يقبل منك فان المقصود من هذا الكلام ليس الا وجوب قبول
الخبر الكذائي بالخصوص لا قبول كل ما يخبر فلان بانه كذا وان لم يعلم مطابقته للواقع ولا يعد هذا ضابطا
لوجوب العمل بالخبر الظني الصادر من المخاطب في الامر الكذائي ونظيره جميع ما ورد من بيان الحق للناس ووجوب
تبليغه اليهم فان المقصود منه اهتداء الناس الى الحق الواقعي لا انشاء حكم ظاهري لهم بقبول كل ما يخبر به وان
لم يعلم مطابقته للواقع ثم الفرق بين هذا الايراد وسابقه ان هذا الايراد مبني على ان الآية ناطقة با
ختصاص مقصود المتكلم بالحذر عن الامور الواقعية المستلزم لعدم وجوبه الا بعد احراز كون الانذار
متعلقا بالحكم الواقعي واما الايراد الاول فهو مبني على سكوت الآية عن التعرض لكون الحذر واجبا

الجواب او يقول ان حمل العام لا يشمل نفسه لان عدم شموله لنفسه ليس الا لقصور اللفظ وعدم قابليته للشمول لا التفات بينه وبين غيره من اخبار زيد في نظر المولى وقد تقدم في الايراد الثاني من هذه الايرادات ما يوضح ذلك فراجع ومنها ان العمل بالمفهوم في الاحكام الشرعية غير ممكن لوجوب التفحص عن المعارض لخبر العدل في الاحكام الشرعية فيجب تنزيل الاية على الاخبار في الموضوعات الخارجية فانها هي التي لا يجب التفحص فيها عن المعارض ويجعل المراد من القبول فيها هو القبول في الجملة فلا ينافي اعتبار انضمام عدل اخر اليه فلا يقال ان قبول خبر الواحد في الموضوعات الخارجية مطلقا يستلزم قبوله في الاحكام بالاجماع المركب والاولوية وفيه ان وجوب التفحص عن المعارض غير وجوب التبين في الخبر فانه يؤكد حجية خبر العادل ولا ينافيها لان مرجع التفحص عن المعارض الى الفحص عما اوجب الشارع العمل به كما اوجب العمل بهذا والتبين المنافي للحجية هو التوقف عن العمل والتماس دليل اخر فيكون ذلك الدليل هو المتبع ولو كان اصلا من الاصول فاذا يئس عن المعارض عمل بهذا الخبر واذا وجده اخذ بالارجح منهما واذا يئس عن التبين توقف عن العمل ورجع الى ما يقتضيه الاصول العملية فخبر العادل وان اشترك مع خبر الفاسق في عدم جواز العمل بمجرد المجيء الا انه بعد اليأس عن وجود المنافي يعمل بالاول دون الثاني ومع وجدان المنافي يؤخذ به في الثاني ويؤخذ بالارجح في الاول فتتبع الادلة في الثاني لتحصيل المقتضي الشرعي للحكم الذي تضمنه خبر الفاسق وفي الاول لطلب المانع عما اقتضاه الدليل الموجود ومنها ان مفهوم الاية غير معمول به في الموضوعات الخارجية التي منها مورد الاية وهو اخبار الوليد بارتداد طائفة ومن المعلوم انه لا يكفي فيه خبر العادل بل لا اقل من اعتبار العدلين فلا بد من طرح المفهوم لعدم جواز اخراج المورد وفيه ان غاية الامر لزوم تقييد المفهوم بالنسبة الى الموضوعات بما اذا تعدد المخبر العادل فكل واحد من خبر العدلين في البينة لا يجب التبين فيه واما لزوم اخراج المورد فممنوع لان المورد داخل في منطوق الاية لا مفهومها وجعل اصل خبر الارتداد موردا للحكم بوجوب التبين اذا كان المخبر به فاسقا ولعدمه اذا كان المخبر به عادلا لا يلزم منه الا تقييد الحكم في طرف المفهوم واخراج بعض افراده وهذا ليس من اخراج المورد المستهجن في شيء ومنها ما عن غاية المبادي من ان المفهوم يدل على عدم وجوب التبين وهو لا يستلزم العمل لجواز وجوب التوقف وكان هذا الايراد مبني على ما تقدم فساده من ارادة وجوب التبين نفسا وقد عرفت ضعفه وان المراد وجوب التبين لاجل العمل عند ارادته وليس التوقف حينئذ واسطة ومنها ان المسألة اصولية فلا يكتفى فيها بالظن وفيه ان الظهور اللفظي لا بأس بالتمسك به في اصول الفقه والاصول التي لا يتمسك لها بالظن مطلقا هو اصول الدين لا اصول الفقه والظن الذي لا يتمسك به في الاصول مطلقا هو مطلق الظن لا الظن الخاص ومنها ان المراد بالفاسق مطلق الخارج عن طاعة الله ولو بالصغائر فكل من كان كذلك او احتمل في حقه ذلك وجب التبين في خبره وغيره مما يفيده قوله العلم لا انحصاره في المعصوم او من هو دونه فيكون في تعليق الحكم بالفسق اشارة الى ان مطلق خبر المخبر غير المعصوم لا عبرة به لاحتمال فسقه لان المراد الفاسق الواقعي لا المعلوم فهذا وجه اخر لافادة الاية حرمة اتباع غير العلم لا يحتاج معه الى التمسك في ذلك بتعليل الاية كما تقدم في الايراد الثاني من الايرادين الاولين وفيه ان ارادة مطلق الخارج عن طاعة الله من

اطلاق

اطلاق الفاسق خلاف الظاهر عرفا فالمراد به اما الكافر كما هو الشائع اطلاقه في الكتاب حيث انه يطلق غالبا في مقابل الايمان واما الخارج عن طاعة الله بالمعاصي الكبيرة الثابتة تحريمها في زمان نزول الاية فالمرتكب للصغيرة غير داخل تحت اطلاق الفاسق في عرفنا المطابق للعرف السابق مضافا الى قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم مع انه يمكن فرض الخلو عن الصغيرة والكبيرة كما اذا علم منه التوبة من الذنب السابق وبه يندفع الايراد المذكور حتى على مذهب من يجعل كل ذنب كبيرة واما احتمال فسقه بهذا الخبر لكذبه فيه فهو غير قادح لان ظاهر قوله ان جاءكم فاسق بنبأ تحقق الفسق قبل النبأ لا به فالمفهوم يدل على قبول خبر من ليس فاسقا مع قطع النظر عن هذا النبأ واحتمال فسقه به هذه جملة ما اورد على ظاهر الاية وقد عرفت ان الوارد منها ايرادان والعمدة الايراد الاول الذي اورده جماعة من القدماء والمتأخرين ثم انه كما استدل بمفهوم الاية على حجية خبر العادل كذلك قد يستدل بمنطوقها على حجية خبر غير العادل اذا حصل الظن بصدقه بناء على ان المراد بالتبين ما يعم تحصيل الظن فاذا حصل من الخارج ظن بصدق خبر الفاسق كفى في العمل به ومن التبين الظني تحصيل شهرة العلماء على العمل بالخبر او على مضمونه او على روايته ومن تمسك بعض بمنطوق الاية على حجية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة وفي حكم الشهرة امارة اخرى غير معتبرة ولو عمم التبين للتبين الاجمالي وهو تحصيل الظن بصدق مخبره دخل خبر الفاسق المتحرز عن الكذب فيدخل الموثق وشبهه بل الحسن ايضا وعلى ما ذكره فيثبت من اية النبأ منطوقا ومفهوما حجية الاقسام الاربعة للخبر الصحيح والحسن والموثق والضعيف المحفوف بقرينة ظنية ولكن فيه من الاشكال ما لا يخفى لان التبين ظاهر في العلمي كيف ولو كان المراد مجرد الظن لكان الامر به في خبر الفاسق لغوا اذ العاقل لا يعمل بخبر الا بعد رجحان صدقه على كذبه الا ان يدفع اللغوية بما ذكرنا سابقا من ان المقصود التنبيه والارشاد على ان الفاسق لا ينبغي ان يعتمد عليه وانه لا يؤمن من كذبه وان كان المظنون صدقه وكيف كان فمادة التبين ولفظ الجهالة وظاهر التعليل كلها ابية عن ارادة مجرد الظن نعم يمكن دعوى صدقه على الاطمينان الخارج عن التحير والتزلزل بحيث لا يعد في العرف العمل به تعريضا للوقوع في الندم فحينئذ لا يبعد انجبار خبر الفاسق به لكن لو قلنا بظهور المنطوق في ذلك كان دالا على حجية الظن الاطميناني المذكور وان لم يكن معه خبر فاسق نظرا الى ان الظاهر من الاية ان خبر الفاسق وجوده كعدمه وانه لا بد من تبين الامر من الخارج والعمل على ما يقتضيه التبين الخارجي نعم ربما يكون نفس الخبر من الامارات التي يحصل من مجموعها التبين فالمقصود الحذر عن الوقوع في مخالفة الواقع فكلما حصل الامن منه جاز العمل فلا فرق حينئذ بين خبر الفاسق المعتضد بالشهرة اذا حصل الاطمينان بصدقه وبين الشهرة المجردة اذا حصل الاطمينان بصدق مضمونها والحاصل ان الاية تدل على ان العمل يعتبر فيه التبين من دون مدخلية لوجود خبر الفاسق وعدمه سواء قلنا بان المراد منه العلم او الاطمينان او مطلق الظن حتى ان من قال بان خبر الفاسق يكفي فيه مجرد الظن بمضمونه بحسن او توثيق او غيرهما من صفات الراوي فلازمه القول بدلالة الاية على حجية مطلق الظن بالحكم الشرعي وان لم يكن معه خبر اصلا فافهم واغتنم واستقم ومن جملة الايات قوله تعالى في سورة البراءة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون دل على وجوب الحذر عند انذار المنذرين

من دون اعتبار افادة خبرهم العلم لتواتر او قرينة فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد واما وجوب الحذر فمن وجهين
احدهما ان لفظة لعل بعد انسلاخه عن معنى الترجي ظاهرة في كون مدخوله محبوبا للمتكلم واذا تحقق حسن
الحذر ثبت وجوبه اما لما ذكره في المعالم من انه لا معنى لندب الحذر اذ مع قيام المقتضي يجب ومع عدمه
لا يحسن واما لان رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه بالاجماع المركب لان كل من اجازه فقد اوجبه
الثاني ان ظاهر الاية وجوب الانذار لوقوعه غاية للنفر الواجب بمقتضى كلمة لولا فاذا وجب الانذار افاد وجوب
الحذر لوجهين احدهما وقوعه غاية للواجب فان الغاية المترتبة على فعل الواجب مما لا يرضى الامر بانتفائه سواء
كان من الافعال المتعلقة للتكليف كما في قولك تب لعلك تفلح واسلم لعلك تدخل الجنة وقوله تعالى فقولا له
قولا لينا لعله يتذكر او يخشى الثاني انه اذا وجب الانذار ثبت وجوب القبول والا لغى الانذار ونظير ذلك
ما تمسك به في المسالك على وجوب قبول قول المرأة وتصديقها في العدة من قوله تعالى ولا يحل لهن
ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فاستدل بتحريم الكتمان ووجوب الاظهار عليهن على قبول قولهن بالنسبة
الى ما في الارحام فان قلت المراد بالنفر النفر الى الجهاد كما يظهر من صدر الاية وهو قوله تعالى وما كان المؤمنون
لينفروا كافة ومن المعلوم ان النفر الى الجهاد ليس للتفقه والانذار نعم ربما يترتبان عليه بناء على ما قيل
من ان المراد حصول البصيرة في الدين من مشاهدة ايات الله وظهور اوليائه على اعدائه وساير ما يتفق في
حرب المسلمين مع الكفار من ايات عظمة الله وحكمته فيخبروا بذلك عند رجوعهم الى الفرقة المتخلفة
الباقية في المدينة فالتفقه والانذار من قبيل الفائدة لا الغاية حتى يجب بوجوب ذيها قلت اولا انه
ليس في صدر الاية دلالة على ان المراد النفر الى الجهاد وذكر الاية في ايات الجهاد لا يدل على ذلك وثانيا
لو سلم ان المراد النفر الى الجهاد لكن لا يتعين ان يكون النفر من كل قوم طائفة لاجل مجرد الجهاد بل
لو كان لمحض الجهاد لم يتعين ان ينفر من كل قوم طائفة فيمكن ان يكون التفقه غاية لايجاب النفر على طائفة
من كل قوم لا لايجاب اصل النفور وثالثا انه قد فسر الاية بان المراد نهي المؤمنين عن نفر جميعهم
الى الجهاد كما يظهر من قوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة وامر بعضهم بان يتخلفوا عند النبي ص ولا يخلوه
وحده فيتعلموا مسائل حلالهم وحرامهم حتى ينذروا قومهم النافرين اذا رجعوا اليهم والحاصل
ان ظهور الاية في وجوب التفقه والانذار مما لا ينكر فلا محيص عن حمل الاية عليه وان لزم مخالفة الظاهر في
سياق الاية او بعض الفاظها ومما يدل على ظهور الاية في وجوب التفقه والانذار استشهاد الامام ع بها
على وجوبه في اخبار كثيرة منها ما عن الفضل بن شاذان في علله عن الرضا ع في حديث قال انما امروا بالحج
لعلة الوفادة الى الله تعالى وطلب الزيادة والخروج عن كل ما اقترف العبد الى ان قال ولاجل ما فيه من التفقه
ونقل اخبار الائمة ع الى كل صقع وناحية كما قال الله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الخ الاية ومنها
ما ذكره في ديباجة المعالم من رواية علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول تفقهوا في الدين
فان من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله عز وجل يقول ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون ومنها ما رواه في الكافي في باب ما يجب على الناس عند مضي الامام ع عن صحيحة يعقوب

ابن شعيب

ابن شعيب قال قلت لابي عبد الله ع اذا حدث على الامام حدث كيف يصنع الناس قال اين قول الله عز وجل
فلولا نفر الخ قال هم في عذر ما داموا في الطلب وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع اليهم اصحابهم
ومنها صحيحة عبد الاعلى قال سألت ابا عبد الله ع عن قول العامة ان رسول الله ص قال من مات وليس
له امام مات ميتة جاهلية قال حق والله قلت فان اماما هلك ورجل بخراسان لا يعلم من وصيه لم يسعه
ذلك قال لا يسعه ان الامام اذا مات دفعت حجته ووصيه على من هو في البلد وحق النفر على من ليس بحضرته
اذا بلغهم ان الله عز وجل يقول فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الخ ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله
عليه السلم ومنها قيل ايسع الناس اذا مات العالم ان لا يعرفوا الذي بعده فقال اما اهل هذه البلدة فلا يعني
اهل المدينة واما غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم ان الله عز وجل يقول فلولا نفر من كل فرقة منهم
طائفة الاية ومنها صحيحة البزنطي المروية في قرب الاسناد عن ابي الحسن الرضا ع ومنها رواية عبد المؤمن الانصاري
الواردة في جواب من سأل عن قوله ع اختلاف امتي رحمة قال اذا كان اختلافهم رحمة فاتفاقهم
عذاب ليس هذا يراد انما يراد الاختلاف في طلب العلم على ما قال الله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة منهم الخ
الحديث منقول بالمعنى ولا يحضرني الفاظه وجميع هذا هو السر في استدلال اصحابنا بالاية الشريفة على وجوب
تحصيل العلم وكونه كفائيا هذا غاية ما قيل او يقال في توجيه الاستدلال بالاية الشريفة لكن الانصاف عدم جواز
الاستدلال بها من وجوه الاول انه لا يستفاد من الكلام الا مطلوبية الحذر عقيب الانذار بما يتفقهون
في الجملة لكن ليس فيها اطلاق وجوب الحذر بل يمكن ان يتوقف وجوبه على حصول العلم فالمعنى لعله يحصل لهم العلم
فيحذروا فالاية مسوقة لبيان مطلوبية الانذار بما يتفقهون ومطلوبية العمل من المنذرين بما انذروا وهذا
لا ينافي اعتبار العلم في العمل ولهذا صح ذلك فيما يطلب فيه العلم فليس في هذه الاية تخصيص للادلة
الناهية عن العمل بما لم يعلم ولذا استشهد الامام ع فيما سمعت من الاخبار المتقدمة على وجوب النفر في
معرفة الامام وانذار النافرين للمتخلفين مع ان الامامة لا تثبت الا بالعلم الثاني ان التفقه الواجب ليس الا
معرفة الامور الواقعية من الدين فالانذار الواجب هو الانذار بهذه الامور المتفقه فيها فالحذر لا يجب الا
عقيب الانذار بها فاذا لم يعرف المنذر بالفتح ان الانذار هل وقع بالامور الدينية الواقعية او بغيرها خطأ او
تعمدا من المنذر بالكسر لم يجب الحذر حينئذ فانحصر وجوب الحذر بما اذا علم المنذر صدق المنذر في انذاره بالاحكام
الواقعية فهو نظير قول القائل اخبر فلانا بكذا لعله يقبل منك فان المقصود من هذا الكلام ليس الا وجوب قبول
الخبر الكاشف بالخصوص لا قبول كل ما يخبر فلان بانه كذا وان لم يعلم مطابقته للواقع ولا يعد هذا ضابطا
لوجوب العمل بالخبر الظني الصادر من المخاطب في الامر الكاشف ونظيره جميع ما ورد من بيان الحق للناس ووجوب
تبليغه لهم فان المقصود منه اهتداء الناس الى الحق الواقعي لا انشاء حكم ظاهري لهم بقبول كل ما يخبر به وان
لم يعلم مطابقته للواقع ثم الفرق بين هذا الايراد وسابقه ان هذا الايراد مبني على ان الاية ناطقة باختصاص
مقصود المتكلم بالحذر عن الامور الواقعية المستلزم لعدم وجوبه الا بعد احراز كون الانذار
متعلقا بالحكم الواقعي واما الايراد الاول فهو مبني على سكوت الاية عن التعرض لكون الحذر واجبا

على الإطلاق أو بشرط حصول العلم. الثالث: لو سلّمنا دلالة الآية على وجوب الحذر مطلقاً عند إنذار المنذر ولو لم يفد العلم، لكنّه لا تدلّ على وجوب العمل بالخبر من حيث إنّه خبر، لأنّ الإنذار هو الإبلاغ مع التخويف، فإنشاء التخويف مأخوذ فيه، والحذر هو التخوّف الحاصل عقيب هذا التخويف الداعي إلى العمل بمقتضاه فعلاً، ومن المعلوم أنّ التخويف لا يجب إلّا على الوعّاظ في مقام الإيعاد على الأمور التي يعلم المخاطبون بحكمها من الحرمة كما يوعد على شرب الخمر وفعل الزنا وترك الصلاة، أو على المرشدين في مقام إرشاد الجهّال، فالتخويف لا يجب إلّا على المتّعظ أو المسترشد، ومن المعلوم أنّ تصديق الحاكي فيما يحكيه من لفظ الخبر الذي هو محلّ الكلام خارج عن الأمرين. توضيح ذلك: أنّ المنذر إمّا أن ينذر ويخوّف على وجه الإفتاء ونقل ما هو مدلول الخبر باجتهاده، وإمّا أن ينذر ويخوّف بلفظ الخبر حاكياً له عن الحجّة عليه السلام، فالأوّل كأن يقول في مقام التخويف: يا أيّها الناس اتّقوا الله في شرب العصير فإنّ شربه يوجب المؤاخذة، والثاني كأن يقول في مقام التخويف: قال الإمام عليه السلام: من شرب العصير فكأنّما شرب الخمر. أمّا الإنذار على الوجه الأوّل فلا يجب الحذر عقيبه إلّا على المقلّدين لهذا المفتي، وأمّا الثاني فله جهتان: إحداهما جهة تخويف وإيعاد، والثانية جهة حكاية قول الإمام عليه السلام، ومن المعلوم أنّ الجهة الأولى ترجع إلى الاجتهاد في معنى الحكاية، فهي ليست حجّة إلّا على من هو مقلّد له، إذ هو الذي يجب عليه التخوّف عند تخويفه، وأمّا الجهة الثانية فهي التي تنفع المجتهد الآخر الذي يسمع منه هذه الحكاية، لكن وظيفته مجرّد تصديقه في صدور هذا الكلام عن الإمام عليه السلام، وأمّا أنّ مدلوله متضمّن لما يوجب التحريم الموجب للخوف أو الكراهة فهو ممّا ليس فهم المنذر حجّة فيه بالنسبة إلى هذا المجتهد. فالآية الدالّة على وجوب التخوّف عند تخويف المنذرين مختصّة بمن يجب عليهم اتّباع المنذرين في مضمون الحكاية، وهو المقلّد، للإجماع على أنّه لا يجب على المجتهد التخوّف عند إنذار غيره، إنّما الكلام في أنّه يجب عليه تصديق غيره في الألفاظ والأصوات التي يحكيها عن المعصوم عليه السلام أو لا، والآية لا تدلّ على وجوب ذلك على من لا يجب عليه التخوّف عند التخويف. فالحقّ أنّ الاستدلال بالآية على وجوب الاجتهاد كفاية ووجوب التقليد على العوامّ أولى من الاستدلال بها على وجوب العمل بالخبر. وذكر شيخنا البهائي قدّس سرّه في أوّل أربعينه أنّ الاستدلال بالنبويّ المشهور: من حفظ على أمّتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً، على حجّية الخبر لا يقصر عن الاستدلال عليها بهذه الآية. وكأنّ فيه إشارة إلى ضعف الاستدلال بها، لأنّ الاستدلال بالحديث المذكور ضعيف جدّاً كما سيجيء إن شاء الله عند ذكر الأخبار. هذا، ولكن ظاهر الرواية المتقدّمة عن علل الفضل يدفع هذا الإيراد، لكنّها من الآحاد، فلا ينفع في صرف الآية من ظاهرها في مسألة حجّية الآحاد، مع إمكان منع دلالتها على المدّعى، لأنّ الغالب تعدّد من يخرج إلى الحجّ من كلّ صقع بحيث يكون الغالب حصول القطع من حكايتهم لحكم الله الواقعي عن الإمام عليه السلام، وحينئذ فيجب الحذر عقيب إنذارهم، فإطلاق الآية منزّل على الغالب. ومن جملة الآيات التي استدلّ بها جماعة تبعاً للشيخ في العدّة على حجّية الخبر قوله تعالى: إنّ الذين يكتمون ما أنزلنا من البيّنات والهدى من بعد ما بيّنّاه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون. والتقريب فيه نظير ما بيّنّاه في آية النفر من أنّ حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الإظهار. ويرد عليها ما ذكرنا من الإيرادين الأوّلين في آية النفر من سكوتها وعدم التعرّض فيها لوجوب القبول وإن لم يحصل العلم عقيب الإظهار، أو اختصاص وجوب

القبول

القبول المستفاد منها بالأمر الذي يحرم كتمانه ويجب إظهاره، فإنّ من أمر غيره بإظهار الحقّ للناس ليس مقصوده إلّا عمل الناس بالحقّ، ولا يريد بمثل هذا الخطاب تأسيس حجّية قول المظهر تعبّداً ووجوب العمل بقوله وإن لم يطابق الحقّ. ويشهد لما ذكرنا أنّ مورد الآية كتمان اليهود لعلامات النبيّ صلّى الله عليه وآله بعد ما بيّن الله لهم في التوراة، ومعلوم أنّ آيات النبوّة لا يكتفى فيها بالظنّ. نعم لو وجب الإظهار على من لا يفيد قوله العلم غالباً أمكن جعل ذلك دليلاً على أنّ المقصود العمل بقوله وإن لم يفد العلم، لئلّا يكون إلقاء هذا الكلام كاللغو. ومن هنا يمكن الاستدلال بما تقدّم من آية تحريم كتمان ما في الأرحام على النساء على وجوب تصديقهنّ، وبآية وجوب إقامة الشهادة على وجوب قبولها بعد الإقامة، مع إمكان كون وجوب الإظهار لأجل رجاء وضوح الحقّ من تعدّد المظهرين. ومن جملة الآيات التي استدلّ بها بعض المعاصرين قوله تعالى: فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون، بناءً على أنّ وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب، وإلّا لغى وجوب السؤال، وإذا وجب قبول الجواب وجب قبول كلّ ما يصحّ أن يسأل عنه ويقع جواباً له، لأنّ خصوصيّة المسبوقيّة بالسؤال لا دخل فيه قطعاً، فإذا سئل الراوي الذي هو من أهل العلم عمّا سمعه عن الإمام عليه السلام في خصوص الواقعة فأجاب بأنّي سمعته يقول كذا، وجب القبول بحكم الآية، فيجب قبول قوله ابتداءً إنّي سمعت الإمام عليه السلام يقول كذا، لأنّ حجّية قوله هو الذي أوجب السؤال عنه، لا أنّ وجوب السؤال أوجب قبول قوله، كما لا يخفى. ويرد عليه أوّلاً: أنّ الاستدلال إن كان بظاهر الآية فظاهرها بمقتضى السياق إرادة علماء أهل الكتاب كما عن ابن عبّاس ومجاهد والحسن وقتادة، فإنّ المذكور في سورة النحل: وما أرسلنا من قبلك إلّا رجالاً نوحي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون بالبيّنات والزبر، وفي سورة الأنبياء: وما أرسلنا قبلك إلّا رجالاً نوحي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون. وإن كان مع قطع النظر عن سياقها ففيه: أنّه ورد في الأخبار المستفيضة أنّ أهل الذكر هم الأئمّة عليهم السلام، وقد عقد في أصول الكافي باباً لذلك، وقد أرسله في المجمع عن عليّ عليه السلام، وردّ بعض مشايخنا هذه الأخبار بضعف السند بناءً على اشتراك بعض الرواة في بعضها وضعف بعضها في الباقي. وفيه نظر، لأنّ روايتين منها صحيحتان، وهما روايتا محمّد بن مسلم والوشّاء، فلاحظ، ورواية أبي بكر الحضرمي حسنة أو موثّقة. نعم ثلاث روايات أخر منها لا تخلو من ضعف ولا تقدح قطعاً. وثانياً: أنّ الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم، لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبّداً، كما يقال في العرف: سل إن كنت جاهلاً. ويؤيّده أنّ الآية واردة في أصول الدين وعلامات النبيّ صلّى الله عليه وآله التي لا يؤخذ فيها بالتعبّد إجماعاً. وثالثاً: لو سلّم حمله على إرادة وجوب السؤال للتعبّد بالجواب لا لحصول العلم منه، قلنا: إنّ المراد من أهل العلم ليس مطلق من علم ولو بسماع رواية من الإمام عليه السلام، وإلّا لدلّ على حجّية قول كلّ عالم بشيء ولو من طريق السمع والبصر، مع أنّه يصحّ سلب هذا العنوان عن مطلق من أحسّ شيئاً بسمعه أو بصره، والمتبادر من وجوب سؤال أهل العلم بناءً على إرادة التعبّد بجوابهم هو سؤالهم عمّا هم عالمون به ويعدّون من أهل العلم في مثله، فينحصر مدلول الآية في التقليد، ولذا تمسّك به جماعة على وجوب التقليد على العامّي، وبما ذكرنا يندفع ما يتوهّم من أنّا نفرض الراوي من أهل العلم، فإذا وجب قبول روايته وجب قبول رواية من ليس من أهل العلم بالإجماع المركّب.

خاصل وجه الانتفاع ان سؤال اهل العلم عن الالفاظ التي سمعها عن الامام ع والتعبد بقولهم فيها
ليس سؤالا من اهل العلم من حيث هم اهل العلم الا ترى انه لو قال سل الفقهاء اذا لم تعلم او الاطباء
لا يحتمل ان يكون قد اراد ما يشمل المسموعات والمبصرات الخارجية من قيام زيد وتكلم عمرو وغير
ذلك ومن جملة الايات قوله تعالى في سورة براءة ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن خير
لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين مدح الله عز وجل رسوله ص بتصديقه للمؤمنين بل قرنه بالتصديق
بالله جل ذكره فاذا كان التصديق حسنا يكون واجبا ويزيد في تقريب الاستدلال وضوحا ما رواه
في فروع الكافي في الحسن بابن هاشم انه كان لاسمعيل ابن ابي عبد الله دنانير واراد رجل من قريش ان يخرج الى
اليمن فقال له ابو عبد الله ع يا بني اما بلغك انه يشرب الخمر قال سمعت الناس يقولون فقال يا بني ان الله
عز وجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين يقول يصدق الله ويصدق للمؤمنين فاذا شهد
عندك المسلمون فصدقهم ويرد عليه اولا ان المراد بالاذن سريع التصديق والاعتقاد بكل ما يسمع
لا من يعمل تعبدا بما يسمع من دون حصول الاعتقاد بصدقه فمدحه بذلك لحسن ظنه بالمؤمنين وعدم
اتهامهم وثانيا ان المراد من التصديق في الاية ليس جعل المخبر به واقعا وترتيب جميع اثاره عليه اذ لو
كان المراد به ذلك لم يكن اذن خير لجميع الناس اذ لو اخبره احد بزنا احد او شربه او قذفه او ارتداده
فقتله النبي ص او جلده لم يكن في سماعه ذلك الخبر خير للمخبر عنه بل كان محض الشر له خصوصا مع عدم صدور
الفعل منه في الواقع نعم لو كان خيرا للمخبر من حيث متابعة قوله وان كان منافقا مؤذيا للنبي ص على
ما يقتضيه الخطاب في لكم فثبوت الخير لكل من المخبر والمخبر عنه لا يكون الا اذا صدق المخبر بمعنى اظهار
القبول عنه وعدم تكذيبه وطرح قوله رأسا مع العمل في نفسه بما يقتضيه الاحتياط التام بالنسبة الى المخبر عنه
فان كان المخبر به مما يتعلق بسوء حاله لا يؤذيه في الظاهر لكن يكون على حذر منه في الباطن كما كان هو مقتضى
المصلحة في حكاية اسمعيل المتقدمة ويؤيد هذا المعنى ما عن تفسير العياشي عن الصادق ع
من انه يصدق المؤمنين لانه ص كان رؤوفا رحيما بالمؤمنين فان تعليل التصديق بالرأفة
والرحمة على كافة المؤمنين ينافي ارادة قبول قول احدهم على الاخر بحيث يترتب عليه اثاره وان انكر
المخبر عنه وقوعه اذ مع الانكار لا بد عن تكذيب احدهما وهو مناف لكونه اذن خير ورؤوفا رحيما لجميع
المؤمنين فتعين ارادة التصديق بالمعنى الذي ذكرنا ويؤيده ايضا ما عن القمي في سبب نزول
الاية انه نم منافق على النبي ص فاخبره الله ذلك فاحضره وسأله فحلف انه لم يكن شيء مما ينم عليه فقبل
منه النبي ص فاخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبي ص ويقول انه يقبل كلما يسمع اخبره الله تع
اني انم عليه وانقل اخباره فقبل واخبرته اني لم افعل فقبل فرده الله تع بقوله لنبيه ص قل اذن خير
لكم ومن المعلوم ان تصديقه ص للمنافق لم يكن بترتيب اثار الصدق عليه مط وهذا التفسير صريح
في ان المراد من المؤمنين المقرون بالايمان من غير اعتقاد فيكون الايمان لهم على حسب ايمانهم ويشهد
بتغاير معنى الايمان في الموضعين مضافا الى تكرار لفظه تعديته في الاول بالباء وفي الثاني

باللام

باللام فافهم واما توجيه الرواية فيحتاج الى بيان معنى التصديق فنقول ان المسلم اذا اخبر بشيء
فلتصديقه معنيان احدهما ما يقتضيه ادلة حمل فعل المسلم على الصحيح والاحسن فان الاخبار من
حيث انه فعل من افعال المكلفين صحيحه ما كان مباحا وفاسده ما كان نقيضه كالكذب والغيبة ونحوهما
فحمل الاخبار على الصادق حمل على الحسن والثاني هو حمل اخباره من حيث انه لفظ دال على معنى يحتمل
مطابقته للواقع وعدمها على كونه مطابقا للواقع وترتيب اثار الواقع عليه والحاصل ان المعنى الثاني
هو الذي يراد من العمل بخبر العادل واما المعنى الاول فهو الذي يقتضيه ادلة حمل فعل المسلم على الصحيح
والاحسن وهو ظاهر الاخبار الواردة في ان من حق المؤمن على المؤمن ان يصدقه ولا يتهمه خصوصا مثل قوله ع
يا ابا محمد كذب سمعك وبصرك عن اخيك فان شهد عندك خمسون قسامة انه قال قولا وقال لم اقله فصدقه
وكذبهم الخبر فان تكذيب القسامة مع كونهم ايضا مؤمنين لا يراد منه الا عدم ترتيب اثار الواقع على كلامهم
لا ما يقابل تصديق المشهود عليه فانه ترجيح بلا مرجح بل ترجيح المرجوح نعم خرج من ذلك مواضع
وجوب قبول شهادة المؤمن على المؤمن وان انكر المشهود عليه وانت اذا تأملت هذه الرواية ولاحظتها
مع الرواية المتقدمة في حكاية اسمعيل لم يكن لك بد من حمل التصديق على ما ذكرنا وان ابيت الا عن
ظهور خبر اسمعيل في وجوب التصديق بمعنى ترتيب اثار الواقع فنقول ان الاستعانة بها على دلالة الاية
خروج عن الاستدلال بالكتاب الى السنة والمقصود هو الاول غاية الامر كون هذه الرواية في عداد
الروايات الاتية ان شاء الله نعم ثم ان هذه الايات على تقدير تسليم دلالة كل واحد منها على حجية
الخبر انما تدل بعد تقييد المطلق منها الشامل لخبر العادل وغيره بمفهوم اية النبأ على حجية خبر
العادل الواقعي او من اخبر عدل واقعي بعدالته بل يمكن انصراف المفهوم بحكم الغلبة وشهادة التعليل
بمخافة الوقوع في الندم الى صورة افادة خبر العادل الظن الاطمئناني بالصدق كما هو الغالب مع القطع
بالعدالة فيصير حاصل مدلول هذه الايات اعتبار خبر العادل الواقعي بشرط افادة الظن الاطمئناني
وهو المعبر عنه بالوثوق نعم لو لم نقل بدلالة اية النبأ من جهة عدم المفهوم لها اقتصر على منصرف
سائر الايات وهو الخبر المفيد للوثوق وان لم يكن المخبر عادلا واما السنة فطوائف من الاخبار
منها ما ورد في الخبرين المتعارضين من الاخذ بالاعدل والاصدق او المشهور والتخيير عند التساوي مثل
مقبولة عمر بن حنظلة فانها وان وردت في الحكم حيث يقول الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما
في الحديث ومورد ها وان كان في الحاكمين الا ان ملاحظة جميع الرواية تشهد بان المراد بيان المرجح للروايتين
اللتين استند اليهما الحاكمان ومثلها رواية غوالي اللئالي المروية عن العلامة المرفوعة الى زرارة
قال يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما ناخذ قال خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ
النادر قلت فانهما معا مشهوران قال خذ باعدلهما عندك واوثقهما في نفسك ومثل رواية ابن
ابي الجهم عن الرضا عليه السلام قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق
قال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت ورواية الحارث ابن المغيرة عن الصادق عليه السلام قال اذا
العلم

من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم ع فترد عليه الى غيرهما من الاخبار والظاهر ان دلالتها
على اعتبار الخبر الغير المقطوع الصدور واضحة الا انه لا اطلاق لها لان السؤال عن الخبرين اللذين
فرض السائل كلا منهما حجة يتعين العمل بها لولا المعارض كما يشهد به السؤال بلفظ اي الدالة على السؤال
عن المعين مع العلم بالمبهم فهو كما اذا سئل عن تعارض الشهود او ائمة الصلاة فاجاب ببيان المرجح فانه لا يدل الا
على ان المفروض تعارض من كان منهم مفروض القبول لولا المعارض نعم رواية ابن الجهم تدل على اعتبار
خبر كل ثقة وبعد ملاحظة ذكر الاوثقية والاعدلية في المقبولة والمرفوعة يصير الحاصل من المجموع اعتبار
خبر الثقة بل العادل لكن الانصاف ان ظاهر مساق الرواية ان الغرض من العدالة حصول الوثاقة فيكون العبرة
بها ومنها ما دل على ارجاع آحاد الرواة الى آحاد اصحابهم عليهم السلام بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى
والرواية مثل ارجاعه الى زرارة بقوله ع اذا اردت حديثا فعليك بهذا الجالس مشيرا الى زرارة وقوله
في رواية اخرى واما ما رواه زرارة عن ابي جعفر ع فلا يجوز رده وقوله ع لابن ابي يعفور بعد السؤال
عمن يرجع اليه اذا احتاج او سئل عن مسألة فما يمنعك عن الثقفي يعني محمد بن مسلم فانه سمع من ابي احاديث
وكان عنده وجيها وقوله فيما عن الكشي لمسلم بن ابي حبيبة ائت ابان بن تغلب فانه قد سمع مني حديثا كثيرا فما
روى لك عني فاروه عني وقوله ع لشعيب العقرقوفي بعد السؤال عمن يرجع اليه عليك بالاسدي يعني
ابا بصير وقوله ع لعلي بن المسيب بعد السؤال عمن يأخذ عنه معالم الدين عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين
والدنيا وقوله ع لما قال له عبد العزيز بن المهتدي ربما احتاج ولست القاك في كل وقت افيونس بن عبد الرحمن
ثقة آخذ عنه معالم ديني فقال نعم وظاهر هذه الرواية ان قبول قول الثقة كان امرا مفروغا عنه عند الراوي
فسئل عن وثاقة يونس ليترتب عليه اخذ المعالم منه ويؤيده في اناطة وجوب القبول بالوثاقة ما ورد في العمري
وابنه اللذين هما من النواب والسفراء ففي الكافي في باب النهي عن التسمية عن الحميري عن احمد بن اسحق
قال سألت ابا الحسن ع وقلت له من اعامل وعمن آخذ وقول من اقبل فقال له العمري ثقة فما ادى اليك
عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاسمع له واطع فانه الثقة المأمون واخبرنا احمد بن
اسحق انه سأل ابا محمد ع عن مثل ذلك فقال له العمري وابنه ثقتان فما اديا اليك عني فعني يؤديان وما قالا
لك فعني يقولان فاسمع لهما واطعهما فانهما الثقتان المأمونان الخبر وهذه الطائفة ايضا مشتركة
مع الطائفة الاولى في الدلالة على اعتبار خبر الثقة المأمون ومنها ما دل على وجوب الرجوع الى الرواة
والثقات والعلماء على وجه يظهر منه عدم الفرق بين فتواهم بالنسبة الى اهل العلم بالرواية مثل قول الحجة
عجل الله فرجه لاسحق بن يعقوب على ما في كتاب الغيبة للشيخ واكمال الدين للصدوق والاحتجاج للطبرسي
واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم فانه
لو سلم ان ظاهر الصدر الاختصاص بالرجوع في حكم الوقايع الى الرواة اعني الاستفتاء منهم الا ان
التعليل بانهم حجته ع يدل على وجوب قبول خبرهم ومثل الرواية المحكية عن العدة من قوله ع اذا نزلت بكم
حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع دل على الاخذ بروايات الشيعة
وروايات العامة مع عدم وجود المعارض من روايات الخاصة ومثل ما في الاحتجاج عن تفسير العسكري

الشهود ع
ابن المغيرة

في قوله تع

في قوله تعالى ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الآية من انه قال رجل للصادق ع فاذا كان هؤلاء القوم من اليهود
والنصارى لا يعرفون الكتاب الا بما يسمعونه من علمائهم لا سبيل لهم الى غيره فكيف ذمهم بتقليدهم
والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون علماءهم فان لم يجز لاولئك القبول
من علمائهم لم يجز لهؤلاء القبول من علمائهم فقال بين عوامنا وعلمائنا وبين عوام اليهود وبين
علمائهم فرق من جهة وتسوية من جهة اما من حيث استووا فان الله تعالى ذم عوامنا بتقليدهم علماء
هم كما ذم عوامهم بتقليدهم علماءهم واما من حيث افترقوا فلا قال بين لي يا ابن رسول الله ص قال ان
عوام اليهود قد عرفوا علماءهم بالكذب الصريح وباكل الحرام والرشاء وبتغيير الاحكام عن وجهها
بالشفاعات والنسابات والمصانعات وعرفوهم بالتعصب الشديد الذي يفارقون به اديانهم وانهم
اذا تعصبوا ازالوا حقوق من تعصبوا عليه واعطوا حقوق ما لا يستحقه من تعصبوا له من اموال غيرهم و
ظلموهم وعلموهم يتعارفون المحرمات واضطروا بمعارف قلوبهم الى ان من فعل ما يفعلونه فهو فاسق
لا يجوز ان يصدق على الله تعالى ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله تعالى فلذلك ذمهم لما قلدوا من عرفوا ومن علموا
انه لا يجوز قبول خبره ولا تصديقه ولا العمل بما يؤديه اليهم عمن لم يشاهدوه ووجب عليهم النظر بانفسهم في
امر رسول الله ص اذ كانت دلائله اوضح من ان تخفى واشهر من ان لا تظهر لهم وكذلك عوام امتنا اذا عرفوا من
فقهائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها واهلاك من يتعصبون
عليه وان كان لاصلاح امره مستحقا وبالترفرف بالبر والاحسان على من تعصبوا له وان كان للاذلال و
الاهانة مستحقا فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله تعالى بالتقليد
لفسقة فقهائهم فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه
فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم فاما من ركب من القبائح والفواحش مراكب
فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا ولا كرامة وانما كثر التخليط فيما يتحمل عنا اهل البيت لذلك
لان الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه باسره لجهلهم ويضعون الاشياء على غير وجوهها لقلة معرفتهم وآخرون
يتعمدون الكذب علينا ليجروا من عرض الدنيا ما هو زادهم الى نار جهنم ومنهم قوم نصاب لا يقدرون على القدح فينا
يتعلمون بعض علومنا وينتقصون بنا عند اعدائنا ثم يضيفون اليه اضعافه واضعاف اضعافه من الاكاذيب
علينا التي نحن براء منها فيقبله المستسلمون من شيعتنا على انه من علومنا فضلوا واضلوا اولئك اضر على
ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد لعنه الله على الحسين بن علي عليهما السلام انتهى دل هذا الخبر الشريف اللائح منه
آثار الصدق على جواز قبول قول من عرف بالتحرز عن الكذب وان كان ظاهره اعتبار العدالة بل ما فوقها
لكن المستفاد من مجموعه ان المناط في التصديق هو التحرز من الكذب فافهم ومثل ما عن ابي الحسن ع فيما كتبه جوابا عن
السؤال عمن يعتمد عليه في الدين قال اعتمدا في دينكما على كل مسن في حبنا كثير القدم في امرنا وقوله ع في رواية
اخرى لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا فانك ان تعديتهم اخذت دينك من الخائنين الذين خانوا
الله ورسوله وخانوا اماناتهم انهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه وبدلوه الحديث وظاهرهما وان كان الفتوى

الصحيحة فيتوجهون به
عند شيعتنا

الا ان

الا ان الانصاف شمولها للرواية بعد التأمل كما تقدم في سابقتها ومثل ما في كتاب الغيبة بسنده الصحيح الى عبد الله الكوفي خادم الشيخ ابي القاسم الحسين بن روح حيث سأله اصحابه عن كتب الشلمغاني فقال الشيخ اقول فيها ما قاله العسكري ع في كتب بني فضال حيث قالوا ما نصنع بكتبهم وبيوتنا منها ملاء قال خذوا ما رووا وذروا ما رأوا فانه دل بمورده على جواز الاخذ بكتب بني فضال وبعدم الفصل على كتب غيرهم من الثقات ورواياتهم ولهذا ان الشيخ الجليل المذكور الذي لا يظن به القول في الدين بغير السماع من الامام ع قال اقول في كتب الشلمغاني ما قاله العسكري ع في كتب بني فضال مع ان هذا الكلام بظاهره قياس باطل ومثل ما ورد مستفيضا في المحاسن وغيره حديث واحد في حلال وحرام تأخذه من صادق خير لك من الدنيا وما فيها من ذهب وفضة وفي بعضها يأخذ صادق عن صادق ومثل ما في الوسائل عن الكشي انه ورد توقيع على القاسم بن العلاء وفيه انه لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا قد علموا انا نفاوضهم سرنا ونحمله اليهم ومثل مرفوعة الكناني عن الصادق ع في تفسير قوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب قال هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء وليس عندهم ما يتحملون به الينا فيسمعون حديثنا ويقتبسون من علمنا فيرحل قوم فوقهم وينفقون اموالهم ويتعبون ابدانهم حتى يدخلوا علينا فيسمعوا حديثنا فينقلوه اليهم فيعيه هؤلاء ويضيعه هؤلاء فاولئك الذين يجعل الله لهم مخرجا ويرزقهم من حيث لا يحتسبون دل على جواز العمل بالخبر وان نقله من يضيعه ولا يعمل به ومنها الاخبار الكثيرة التي يظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد وان كان في دلالة كل واحد على ذلك نظر مثل النبوي المستفيض بل المتواتر من حفظ على امتي اربعين حديثا بعثه الله فقيها عالما يوم القيامة قال شيخنا البهائي قدس سره في اول اربعينه ان دلالة هذا الخبر على حجية خبر الواحد لا يقصر عن دلالة آية النفر ومثل الاخبار الكثيرة الواردة في الترغيب في الرواية والحث عليها وابلاغ ما في كتب الشيعة مثل ما ورد في شأن الكتب التي دفنوها لشدة التقية فقال ع حدثوا بها فانها حق ومثل ما ورد في مذاكرة الحديث والامر بكتابته ومثل قوله للراوي اكتب وبث علمك في بني عمك فانه يأتي زمان هرج لا يأنسون الا بكتبهم وما ورد في ترخيص النقل بالمعنى وما ورد مستفيضا بل متواترا من قولهم ع اعرفوا منازل الرجال منا بقدر روايتهم عنا وما ورد من قولهم ع لكل رجل منا من يكذب عليه وقوله ص ستكثر بعدي القالة وان من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار وقول ابي عبد الله ع انا اهل بيت صديقون لا نخلو من كذاب يكذب علينا وقوله ع ان الناس اولعوا بالكذب علينا كان الله افترض عليهم لا يريد منهم غيره وقوله لكل منا من يكذب عليه فان بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكثر القالة والكذابة والاحتفاف بالقرينة القطعية في غاية القلة الى غير ذلك من الاخبار التي يستفاد من مجموعها رضا الائمة ع بالعمل بالخبر وان لم يفد القطع وقد ادعى في الوسائل تواتر الاخبار بالعمل بخبر الثقة الا ان القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتني به العقلاء ويقبحون التوقف فيه لاجل ذلك الاحتمال كما دل عليه الفاظ الثقة والمأمون والصادق وغيرها الواردة في الاخبار المتقدمة وهي ايضا منصرف اطلاق غيرها واما العدالة فاكثر الاخبار المتقدمة خالية عنها بل في كثير منها التصريح

بخلافه مثل رواية العدة الآمرة بالاخذ بما رووه عن علي ع والواردة في كتب بني فضال ومرفوعة الكناني وتاليها نعم في غير واحد منها حصر المعتمد في اخذ معالم الدين في الشيعة لكنه محمول على غير الثقات او على اخذ الفتوى جمعا بينها وبين ما هو اكثر منها وفي رواية بني فضال شهادة على هذا الجمع مع ان التعليل للنهي في ذيل الرواية بانهم ممن خانوا الله ورسوله يدل على انتفاء النهي عند انتفاء الخيانة المكشوف عنه بالوثاقة فان الغير الامامي الثقة مثل ابن فضال وابن بكير ليسوا خائنين في نقل الرواية وسيأتي توضيحه عند ذكر الاجماع ان شاء الله تعالى واما الاجماع فتقريره من وجوه احدها الاجماع على حجية خبر الواحد في مقابل السيد واتباعه وطريق تحصيله احد وجهين على سبيل منع الخلو احدهما تتبع اقوال العلماء من زماننا الى زمان الشيخين فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق الكاشف عن رضا المعصوم ع بالحكم او عن وجود نص معتبر في المسألة ولا يعتني بخلاف السيد واتباعه اما لكونهم معلومي النسب كما ذكر الشيخ في العدة واما للاطلاع على ان ذلك لشبهة حصلت لهم كما ذكره العلامة في النهاية ويمكن ان يستفاد من العدة ايضا واما لعدم اعتبار اتفاق الكل في الاجماع على طريق المتأخرين المبني على الحدس والثاني تتبع الاجماعات المنقولة في ذلك فمنها ما حكي عن الشيخ قده في العدة في هذا المقام حيث قال واما ما اخترته من المذهب فهو ان الخبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي ص او عن واحد من الائمة ع وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم كما تقدمت القرائن جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعون حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده من الائمة صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين الى زمان جعفر بن محمد ع الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك لان اجماعهم فيه معصوم عليه السلام لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا عندهم في الشريعة لم يعملوا به اصلا واذا شذ منهم واحد عمل به في بعض المسائل واستعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يكن اعتقاده ردوا قوله وانكروا عليه وتبرؤا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بالخبر الواحد جرى ذلك المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه فان قيل كيف تدعون اجماع الفرقة المحقة على العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان من المعلوم انها لا ترى العمل بالقياس فان جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء الآخر قيل المعلوم من حالها الذي لا ينكر انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفوهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه فاما ما كان رواته منهم وطريقه اصحابهم

بيّنا ان المعلوم خلاف ذلك وبيّنا الفرق بين ذلك وبين القياس وانه لو كان معلومًا حظر العمل بأخبار
الواحد يجري مجرى العلم بحظر القياس وقد علم خلاف ذلك فان قيل اليس شيوخكم لا يزالون يناظرون
خصومهم في ان خبر الواحد لا يعمل به ويدفعونهم عن صحة ذلك حتى ان منهم من يقول لا يجوز ذلك عقلًا
ومنهم من يقول لا يجوز ذلك سمعًا لان الشرع لم يرد به وما رأينا احدا تكلم في جواز ذلك ولا صنف فيه كتابًا
ولا املى فيه مسألة فكيف انتم تدعون خلاف ذلك قيل له من اشرنا اليهم من المنكرين للاخبار الاحاد انما
تكلموا من خالفهم في الاعتقاد ودفعوهم من وجوب العمل بما يروونه من الاخبار المتضمنة للاحكام التي يروون
خلافها وذلك صحيح على ما قدمناه ولم نجدهم اختلفوا فيما بينهم وانكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه الا
مسائل دل الدليل الموجب للعلم على صحتها فاذا خالفوهم فيها انكروا عليهم لمكان الادلة الموجبة للعلم و
الاخبار المتواترة بخلافه على ان الذين اشير اليهم في السؤال اقوالهم متميزة بين اقوال الطائفة المحقة وقد
علمنا انهم لم يكونوا ائمة معصومين وكل قول قد علم قائله وعرف نسبه وتميز من اقاويل سائر الفرقة المحقة
لم يعتد بذلك القول لان قول الطائفة انما كان حجة من حيث كان فيهم معصوم فاذا كان القول من غير معصوم
علم ان قول المعصوم داخل في باقي الاقوال ووجب المصير اليه على ما نبينه في الاجماع انتهى موضع الحاجة
من كلامه ثم اورد على نفسه بانه من العقلاء اذا جوز التعبد بخبر الواحد الشرع ورد به فما الذي يحملكم على الفرق
بين ما يرويه الطائفة المحقة وبين ما يرويه اصحاب الحديث من العامة ثم اجاب عن ذلك بان خبر الواحد اذا
كان دليلا شرعيا فينبغي ان يستعمل بحسب ما قررته الشريعة والشارع يرى العمل بخبر طائفة خاصة فليس لنا التعدي
الى غيرها على ان العدالة شرط في الخبر بلا خلاف ومن خالف الحق لم تثبت عدالته بل ثبت فسقه ثم اورد على
نفسه ان العمل بخبر الواحد يوجب كون الحق في جهتين عند تعارض خبرين ثم اجاب اولا بالنقض بلزوم ذلك
عند من منع العمل بخبر الواحد اذا كان هناك خبران متعارضان فانه يقول مع عدم الترجيح بالتخيير فاذا اختار
كلا منهما الانسان لزم كون الحق في جهتين وايد ذلك بانه قد سئل الصادق ع عن اختلاف اصحابه في
المواقيت وغيرها فقال انا خالفت بينهم ثم قال بعد ذلك فان قيل كيف تعملون بهذه الاخبار ونحن
نعلم ان رواتها كما رووها رووا ايضا اخبار الجبر والتفويض وغير ذلك من الغلو والتناسخ وغير ذلك
من المناكير فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه امثال هؤلاء قلنا لهم ليس كل الثقات نقل حديث الجبر والتشبيه
لو صح انه نقل لم يدل على انه كان معتقدا لما تضمنه الخبر ولا يمتنع ان يكون انما رواه ليعلم انه لم يشذ عنه
شيء من الروايات لا لانه معتقد ذلك ونحن لم نعتمد على مجرد نقلهم بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم
وارتفاع النزاع فيما بينهم واما مجرد الرواية فلا حجة فيه على حال فان قيل كيف تعولون على هذه الروايات
واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفية والفطحية وغير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة
للاعتقاد الصحيح ومن شرط خبر الواحد ان يكون راويه عدلا عند من اوجب العمل به ان عولتم على عملهم دون روايتهم
فقد وجدناهم عملوا بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم وذلك يدل على جواز العمل باخبار الكفار والفساق
قيل لهم لا نقول ان جميع اخبار الاحاد يجوز العمل بها بل لها شرائط نذكرها فيما بعد ونشير هنا الى جملة

من القول

من القول فيه فاما ما يرويه العلماء المعتقدون للحق فلا طعن على ذلك به واما ما يرويه قوم من المقلدة
فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا في الاصل معفو عنه ولا احكم فيهم بحكم الفساق
ولا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على ان من اشاروا اليهم لا نسلم انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين
بالدليل على سبيل الجملة كما يقوله جماعة اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة وليس من حيث يتعذر
عليهم ايراد الحجج ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة ليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلنا غيرهم
في اصحاب الجملة وليس لاحد ان يقول هؤلاء ليسوا من اصحاب الجملة لانهم اذا سئلوا عن التوحيد او العدل او صفات
الائمة عليهم السلام او صحة النبوة قالوا روينا كذا ويروون في ذلك كله الاخبار وليس هذا طريق اصحاب الجملة و
ذلك انه ليس يمتنع ان يكون هؤلاء اصحاب الجملة وقد حصل لهم المعارف بالله غير انهم لما تعذر عليهم ايراد الحجج
في ذلك احالوا على ما كان سهلا عليهم وليس يلزمهم ان يعلموا ان ذلك لا يصح ان يكون دليلا الا بعد ان يتقدم منهم
المعرفة بالله وانما الواجب عليهم ان يكونوا عالمين وهم عالمون على الجملة كما قررناه فما يتفرع عليه من الخطاء
لا يوجب التكفير ولا التضليل واما الفرق الذين اشار اليهم من الواقفية والفطحية وغير ذلك فعن
ذلك جوابان ثم ذكر الجوابين وحاصل احدهما كفاية الوثاقة في العمل بالخبر ولهذا قبل خبر ابن بكير وبني
فضال وبني سماعة وحاصل الثاني انا لا نعمل برواياتهم الا اذا انضم اليها رواية غيرهم ومثل الجواب الاخير
ذكر في رواية الغلاة ومن هو متهم في نقله وذكر الجوابين ايضا في روايات المجبرة والمشبهة بعد منع كونهم
مجبرة ومشبهة لان روايتهم لاخبار الجبر والتشبيه لا يدل على ذهابهم اليه ثم قال فان قيل ما انكرتم ان
يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار لمجردها بل انما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على
صحتها ولاجلها عملوا بها ولو تجردت لما عملوا بها واذا جاز ذلك لم يمكن الاعتماد على عملهم بها قيل لهم
القرائن التي تقترن بالخبر وتدل على صحته اشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والاجماع والتواتر
ونحن نعلم انه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها اخبار الاحاد ذلك لانها اكثر من ان تحصى موجودة
في كتبهم وتصانيفهم وفتاويهم لانه ليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرآن لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه او
دليله ومعناه ولا في السنة المتواترة لعدم ذكر ذلك في اكثر الاحكام بل وجودها في مسائل معدودة
ولا في اجماع لوجود الاختلاف في ذلك فعلم ان دعوى محالة ومن ادعى القرائن في جميع ما ذكرناه كان القرائن في جميع المسائل
السبر بيننا وبينه بل كان معولا على ما يعلم ضرورة خلافه ومدعيا لما يعلم من نفسه ضده ونقيضه ومن قال
عند ذلك اني متى عدمت شيئا من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه ان يترك اكثر الاخبار
واكثر الاحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا حد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن
مكالمته لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه انتهى ثم اخذ في الاستدلال ثانيا على جواز
العمل بهذه الاخبار بانا وجدنا اصحابنا مختلفين في المسائل الكثيرة في جميع ابواب الفقه وكل منهم
~~يستدل ببعض هذه الاخبار وبانا وجدنا اصحابنا مختلفين في المسائل الكثيرة في جميع ابواب الفقه وكل~~
منهم يستدل ببعض هذه الاخبار ولم يعهد من احد منهم تفسيق صاحبه وقطع المودة عنه فدل ذلك

على

على جوازه عندهم ثم استدل ثانيا على ذلك بان الطائفة وضعت الكتب لتمييز الرجال الناقلين لهذه
الاخبار وبيان احوالهم من حيث العدالة والفسق والموافقة في المذهب والمخالفة وبيان من يعتمد
على حديثه ومن لا يعتمد واستثنوا الرجال من جملة ما رووه في التصانيف وهذه عادتهم من قديم الوقت
الى حديثه فلولا جواز العمل برواية من سلم عن الطعن لم يكن فائدة لذلك كله انتهى المقصود من كلامه زاد الله في
علو مقامه وقد اتى في الاستدلال على هذا المطلب بما لا مزيد عليه حتى انه اشار في جملة كلامه الى دليل
الانسداد وانه لو اقتصر على الادلة العلمية وعمل باصل البراءة في غيرها لزم ما علم ضرورة من الشرع خلافه
فشكر الله سعيه ثم ان من العجب ان غير واحد من المتاخرين تبعوا صاحب الحدائق في دعوى عدم دلالة كلام الشيخ
على حجية الاخبار المجردة عن القرينة قال في المعالم على ما حكي عنه في الانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ او
امثاله مخالفتهم للسيد قدس سره اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصوم عليه السلام
واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد قده ولم يعلم انهم اعتمدوا
على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه وتفطن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه حيث قال في
المعارج ذهب شيخنا ابو جعفر قده الى العمل بخبر الواحد العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان
مطلقا ولكن عند التحقيق تبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة ع ودونها
الاصحاب لا ان كل خبر يرويه عدل امامي يجب العمل به هذا هو الذي تبين لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب
على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في
هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به انتهى قال بعد نقل هذا عن المحقق وما فهمه المحقق من كلام الشيخ
هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه انتهى كلام صاحب الحدائق وانت خبير بان ما ذكره في وجه الجمع
من تنبيه القرائن وعدم اعتمادهم على الخبر المجرد قد صرح الشيخ في العبارة المتقدمة ببطلانه
قال ان دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى مخالفة وان المدعي لها معول على ما يعلم ضرورة خلافه ويعلم
من نفسه ضده ونقيضه بل المعلوم انه قده لم يكن عند كتاب العدة وقال المحدث الاسترابادي في محكي
الفوائد المدنية ان الشيخ قده لا يجيز العمل الا بالخبر المقطوع بصدوره عنهم وذلك هو مراد المرتضى قده
فصار المناقشة لفظية لا كما توهمه العلامة ومن تبعه انتهى كلامه وقال بعض من تأخر عنه من الاخباريين في رسالته
بعد ما استحسن ما ذكره صاحب الحدائق ولقد احسن النظر وفهم طريقة الشيخ والسيد قده من كلام المحقق قده كما هو
حقه والذي يظهر منه انه لم ير عدة الاصول للشيخ وانما فهم ذلك مما نقله المحقق قده ولو رآها لصدع
بالحق اكثر من هذا وكم له من تحقيق ابان به من غفلات المتاخرين كوالده وغيره وفيما ذكره كفاية لمن
طلب الحق وعرفه وقد تقدم كلام الشيخ وهو صريح فيما فهمه المحقق قده وموافق لما يقوله السيد طاب ثراه
والذي اوقع العلامة في هذا الوهم ما ذكره الشيخ في العدة من انه يجوز العمل بخبر العدل الامامي
ولم يتأمل بقية الكلام كما تأمله المحقق ليعلم انه انما يجوز العمل بهذه الاخبار التي دونها الاصحاب
واجمعوا على جواز العمل بها وذلك مما يوجب العلم بصحتها لا ان كل خبر يرويه عدل امامي يجب العمل

والا فكيف يظن باكابر الفرقة الناجية واصحاب الائمة ع مع قدرتهم على اخذ اصول الدين وفروعه منهم ع
بطريق اليقين ان يعولوا فيها على اخبار آحاد مجردة مع ان مذهب العلامة وغيره انه لا بد في اصول الدين من
الدليل القطعي وان المقلد في ذلك خارج عن ربقة الاسلام وللعلامة وغيره كثير من هذه الغفلات لالفة
اذهانهم باصول العامة ومن تتبع كتب القدماء وعرف احوالهم قطع بان الاخباريين من اصحابنا ما كانوا
يعولون في عقائدهم الا على الاخبار المتواترة او الآحاد المحفوفة بالقرائن المفيدة للعلم واما خبر الواحد
فيوجب عندهم الاحتياط دون القضاء والافتاء والله الهادي انتهى كلامه اقول اما دعوى دلالة
كلام الشيخ في العدة على عمله بالاخبار المحفوفة بالقرائن العلمية دون المجردة عنها وانه ليس مخالفا للسيد
فهو كمصادمة الضرورة فان في العبارة المتقدمة من العدة وغيرها مما لم نذكرها مواضع تدل على مخالفته
للسيد نعم يوافقه في العمل بهذه الاخبار المدونة الا ان السيد يدعي تواترها او احتفافها بالقرينة المفيدة
للعلم كما صرح في محكي كلامه في جواب المسائل التبانيات من ان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع
على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة تدل على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مفيدة للقطع وان
وجدناها في الكتب مودعة بسند مخصوص من طريق الآحاد انتهى والشيخ يأبى عن احتفافها بالقرينة كما
عرفت من كلامه السابق في جواب ما اورده على نفسه بقوله فان قيل ما انكرتم ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا
بهذه الاخبار بمجردها بل انما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها الى آخر ما ذكره ومجرد عمل السيد
والشيخ بخبر خاص لدعوى الاول تواتره والثاني كونه خبر واحد حجة لا يلزم منه توافقهما في مسألة خبر الواحد
فان الخلاف فيها يثمر في خبر يدعي السيد تواتره ولا يراه الشيخ جامعا لشرائط الخبر المعتبر وفي خبر يراه الشيخ
جامعا ولم يحصل تواتره للسيد اذ ليس جميع ما دون في الكتب متواترا عند السيد ولا جامعا للشرائط الحجية عند
الشيخ ثم ان اجماع الاصحاب الذي ادعاه الشيخ على العمل بهذه الاخبار لا يصير قرينة لصحتها بحيث تفيد العلم
حتى يكون حصول الاجماع للشيخ قرينة عامة لجميع هذه الاخبار كيف وقد عرفت انكاره للقرائن حتى لنفس
المجمعين ولو فرض كون الاجماع على العمل قرينة لكنه غير حاصل في كل خبر بحيث يعلم او يظن ان هذا الخبر بالخصوص
وكذا ذاك وذاك مما اجمع على العمل به كما لا يخفى بل المراد الاجماع على الرجوع اليها والعمل بها بعد حصول
الوثوق من الراوي او من القرائن ولذا استثنى القميون كثيرا من رجال نوادر الحكمة مع كونه من الكتب
المشهورة المجمع على الرجوع اليها واستثنى ابن الوليد من روايات العبيدي ما يرويه عن يونس مع كونها في
الكتب المشهورة والحاصل ان معنى الاجماع على العمل بها عدم ردها من جهة كونها اخبار آحاد لا الاجماع
على العمل بكل خبر خبر منها ثم ان ما ذكره من تمكن اصحاب الائمة ع من اخذ الاصول والفروع بطريق اليقين
دعوى ممنوعة واضحة المنع واقل ما يشهد عليها ما علم بالعين والاثر من اختلاف اصحابهم صلوات الله عليهم
في الاصول والفروع ولذا شكى غير واحد من اصحاب الائمة عليهم السلام اليهم اختلاف اصحابه فاجابوهم تارة
بانهم ع قد القوا الاختلاف بينهم حقنا لدمائهم كما في رواية حريز وزرارة وابي ايوب الخزاز واخرى
اجابوهم بان ذلك من جهة الكذابين كما في رواية الفيض بن المختار قال قلت لابي عبد الله ع جعلني الله

الفقهاء

فقال ما هذا الاختلاف الذي بين شيعتكم قال واي الاختلاف يا فيض فقلت له اني اجلس في حلقهم بالكوفة واكاد اشك في اختلافهم في حديثهم حتى ارجع الى المفضل بن عمر فيوقفني من ذلك على ما تستريح به نفسي فقال اجل كما ذكرت يا فيض ان الناس قد اولعوا بالكذب علينا كأن الله افترض عليهم لا يريد منهم غيره اني احدث احدهم بحديث فلا يخرج من عندي حتى يتأوله على غير تأويله وذلك لانهم لا يطلبون بحديثنا وبحبنا ما عند الله تعالى وكل يحب ان يدعى رأسا وقريب منها رواية داود بن سرحان انتهى ويضيف كثيرا من رجال نوادر الحكمة معروف وقصة ابن ابي العوجاء انه قال عند قتله قد دسست في كتبكم اربعة الاف حديث مذكورة في الرجال وكذا ما ذكره يونس بن عبد الرحمن من انه اخذ احاديث كثيرة من اصحاب الصادقين ثم عرضها على ابي الحسن الرضا ع فانكر منها احاديث كثيرة الى غير ذلك مما يشهد بخلاف ما ذكره من تمكن اصحاب الائمة في عقائدهم الا على الاخبار المتواترة والاحاد العلمية فقد ظهر ان الاظهر في مذهب الاخباريين ما ذكره العلامة من ان الاخباريين لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد ولعلهم المعنيون مما ذكره الشيخ في كلامه السابق في المقلدة لهم انهم اذا سئلوا عن التوحيد وصفات الائمة ع والنبوة قالوا روينا كذا وانهم يروون في ذلك الاخبار وكيف كان فدعوى دلالة كلام الشيخ في العدة على موافقة السيد غاية الفساد الا انها غير بعيدة ممن تتبع وقطع بصدور اخبار الكتب الاربعة لانه اذا ادعى القطع لنفسه بصدور الاخبار التي اودعها الشيخ في كتابيه فكيف يرضى للشيخ ومن تقدم عليه من المحدثين ان يعملوا بالاخبار المجردة عن القرينة واما صاحب المعالم قده فعنده انه لم يحضر عدة الشيخ حين كتابة هذا الموضع كما حكى عن بعض حواشيه واعترف به هذا الرجل واما المحقق قدس سره فليس في كلامه المتقدم منع دلالة كلام الشيخ على حجية خبر الواحد المجرد مطلقا وانما منع من دلالته على الايجاب الكلي وهو ان كل خبر يرويه عدل امامي يعمل به وخص مدلوله بهذه الاخبار التي دونها الاصحاب وجعله موافقا لما اختاره في المعتبر من التفصيل في اخبار الاحاد المجردة بعد ذكر الاقوال فيها وهو ان ما قبله الاصحاب ودلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض الاصحاب عنه او شذ يجب طرحه انتهى والانصاف ان ما فهمه العلامة من اطلاق قول الشيخ بحجية خبر العدل الامامي اظهر مما فهمه المحقق من التقييد لان الظاهر ان الشيخ انما يتمسك بالاجماع على العمل بالروايات المدونة في كتب الاصحاب على حجية مطلق خبر العدل الامامي بناء منه على ان الوجه في عملهم بها كونها اخبار عدول وكذا ما ادعاه من الاجماع على العمل بروايات الطوائف الخاصة من غير الامامية والا فلم يأخذه في عنوان مختاره ولم يشترط كون الخبر مما رواه الاصحاب وعملوا به فراجع كلام الشيخ وتأمله والله العالم وهو الهادي الى الصواب ثم انه لا يبعد وقوع مثل هذا التدافع بين دعوى السيد ودعوى الشيخ مع كونهما معاصرين خبيرين بمذهب الاصحاب في العمل بخبر الواحد فكم من مسئلة فرعية وقع الاختلاف بينهما في دعوى الاجماع فيها مع ان المسئلة الفرعية اولى بعدم خفاء مذهب الاصحاب فيها عليهما لان المسائل الفرعية معنونة في الكتب مفتى بها غالبا بالخصوص نعم قد يتفق دعوى الاجماع بملاحظة قواعد الاصحاب

والمسائل

والمسائل الاصولية لم تكن معنونة في كتبهم انما المعلوم من حالهم انهم عملوا باخبار وطرحوا اخبارا فلعل وجه عملهم بما عملوا كونه متواترا او محفوفا عندهم بخلاف ما طرحوا على ما يدعيه السيد قده على ما صرح به في كلامه المتقدم من ان الاخبار المودعة في الكتب بطريق الاحاد متواترة او محفوفة ونص في مقام اخر على ان معظم الاحكام يعلم بالضرورة والاخبار المعلومة ويحتمل كون الفارق بين ما عملوا وما طرحوا مع اشتراكهما في عدم التواتر والاحتفاف فقد شرط العمل في احدهما دون الاخر على ما يدعيه الشيخ قده على ما صرح به في كلامه المتقدم من الجواب عن احتمال كون عملهم بالاخبار لاقترانها بالقرائن نعم لا ينافي ما ذكرنا من الوجه تصريح السيد بانهم شددوا الانكار على العامل بخبر الواحد ولعل الوجه فيه ما اشار اليه الشيخ في كلامه المتقدم بقوله لانهم منعوا من الاخبار التي رواها المخالفون في المسائل التي روى اصحابنا خلافه واستبعد هذا صاحب المعالم في حاشية منه على هامش المعالم بعد ما حكاه عن الشيخ بان الاعتبار في عمل الاصحاب الامامية باخبار الاحاد لا يعقل صرفه الى روايات مخالفيهم لان اشتراط العدالة عندهم و انتفاءها في غيرهم كاف في الاضراب عنها فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبر يرويه انتهى وفيه انه يمكن ان يكون اظهار هذا المذهب والتجنب في مقام لا يمكنهم التصريح بفسق الراوي فاحالوا في ذلك بانا لا نعمل الا بما يحصل القطع بصدقه بالتواتر وبالقرائن ولا دليل عندنا على العمل بالخبر الظني وان كان راويه غير مطعون وفي عبارة الشيخ المتقدمة اشارة الى ذلك حيث خص انكار الشيوخ للعمل بالخبر المجرد بصورة المناظرة مع خصومهم والحاصل ان الاجماع الذي ادعاه السيد قده قولي وما ادعاه الشيخ قده اجماع عملي والجمع بينهما يمكن بحمل عملهم على ما احتف بالقرينة عندهم وبحمل قولهم على ما ذكرنا من الاحتمال في دفع الروايات الواردة فيما لا يرضونه من المطالب والحمل الثاني مخالف لظاهر القول والحمل الاول ليس مخالفا لظاهر العمل لكون العمل مجملا من الجهة التي وقع عليها الا ان الانصاف ان القرائن تشهد بفساد الحمل الاول كما سيأتي فلا بد من حمل قول من حكى عنهم السيد المنع اما على ما ذكرنا من ارادة دفع اخبار المخالفين التي لا يمكنهم ردها بفسق الراوي واما على ما ذكره الشيخ من كونهم جماعة معلومي النسب لا يقدح مخالفتهم بالاجماع ويمكن الجمع بينهما بوجه اخر وهو ان مراد السيد قده من العلم الذي ادعاه في صدق الاخبار هو مجرد الاطمينان فان المحكي عنه قده في تعريف العلم انه ما اقتضى سكون النفس وهو الذي ادعى بعض الاخباريين ان مرادنا بالعلم بصدور الاخبار هو هذا المعنى لا اليقين الذي لا يقبل الاحتمال راسا فمراد الشيخ من تجرد هذه الاخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الاربع التي ذكرها اولا وهي موافقة الكتاب او السنة او الاجماع او دليل العقل ومراد السيد من القرائن التي ادعى في عبارته المتقدمة احتفاف اكثر الاخبار بها هي الامور الخارجية الموجبة للوثوق بالراوي او بالرواية بمعنى سكون النفس بها وركونها اليها ووجه حمل انكار الامامية للعمل بخبر الواحد على انكارهم للعمل به تعبدا او لمجرد حصول رجحان بصدقه على ما يقوله المخالفون والانصاف انه لم يتضح من كلام الشيخ دعوى الاجماع على ازيد من الخبر الموجب لسكون النفس ولو بمجرد وثاقة الراوي وكونه سديدا في نقله لم يطعن في روايته ولعل هذا الوجه احسن وجوه الجمع بين كلام الشيخ و

والسيد قده مما حصل مع ملاحظة تصريح السيد قده في كلامه بان اكثر الاخبار متواترة او محفوفة
بالقرائن وتصريح الشيخ قده في كلامه المتقدم بانكار ذلك وممن نقل الاجماع على حجية اخبار الآحاد
السيد الجليل رضي الدين ابن طاوس حيث قال في جملة كلام له يطعن فيه على السيد قده ولا يكاد
تعجبي ينقضي كيف اشتبه عليه ان الشيعة تعمل باخبار الآحاد في الامور الشرعية ومن اطلع على التواريخ والاخبار
وشاهد عمل ذوي الاعتبار وجد المسلمين والمرتضى وعلماء الشيعة الماضين عاملين باخبار الآحاد
بغير شبهة عند العارفين كما ذكر محمد بن الحسن الطوسي في كتاب العدة وغيره من المشغولين بتصفح اخبار
الشيعة وغيرهم من المصنفين انتهى وفيه دلالة على ان غير الشيخ من العلماء ايضا ادعى الاجماع على عمل الشيعة
باخبار الآحاد وممن نقل الاجماع ايضا العلامة في النهاية حيث قال ان الاخباريين منهم لم يعولوا في
اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد والاصوليين منهم كابي جعفر الطوسي عمل بها ولم ينكره سوى المرتضى
واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى وممن ادعاه ايضا المحدث المجلسي قده في بعض رسائله حيث ادعى تواتر
الاخبار وعمل الشيعة في جميع الاعصار على العمل بخبر الواحد ثم ان مراد العلامة قده من الاخباريين
يمكن ان يكون مثل الصدوق وشيخه قده حيث اثبتا السهو للنبي والائمة صلوات الله عليهم لبعض اخبار الآحاد
وعما انفيه عنهم اول درجة في الغلو ويكون ما تقدم في كلام الشيخ من المقلدة الذين اذا سئلوا عن
التوحيد وصفات النبي صلى الله عليه وآله والائمة قالوا روينا كذا ورووا في ذلك الاخبار وقد نسب الشيخ قده في هذا المقام من العدة
العمل باخبار الآحاد في اصول الدين الى بعض غفلة اصحاب الحديث ثم انه يمكن ان يكون الشبهة التي ادعاها
العلامة حصولها للسيد واتباعه هو زعم الاخبار التي عمل بها الاصحاب ودونوها في كتبهم محفوفة عندهم
بالقرائن او ان من قال من شيوخهم بعدم حجية اخبار الآحاد اراد بها مطلق الاخبار حتى الاخبار الواردة
من طرق اصحابنا مع وثاقة الراوي وان مخالفته لاصحابنا في هذه المسئلة لاجل شبهة حصلت في خبر
المتفق عليه بين الاصحاب ثم ان دعوى الاجماع صريحا على العمل باخبار الآحاد وان لم يطلع عليها صريحة
في كلام غير الشيخ وابن طاوس والعلامة والمجلسي قدس سرهم الا ان هذه الدعوى منهم مقرونة بقرائن تدل
على صحتها وصدقها فخرج عن الاجماع المنقول بخبر الواحد المجرد عن القرينة ويدخل في المحفوف بالقرينة
وبهذا الاعتبار يتمسك بها على حجية الاخبار بل السيد قده قد اعترف في بعض كلامه المحكي كما يظهر منه
بعمل الطائفة باخبار الآحاد الا انه يدعي انه لما كان من المعلوم عدم عملهم بالقياس فلا بد من حمل موارد
عملهم بالاخبار المجردة كعدم عملهم بالقياس فلا بد من حمل موارد عملهم على الاخبار المحفوفة قال في
الموصليات على ما حكي عنه في محكي السرائر ان قيل اليس شيوخ هذه الطائفة عولوا في كتبهم في الاحكام
الشرعية على الاخبار التي رووها عن ثقاتهم وجعلوها العمدة والحجة في الاحكام حتى رووا عن ائمتهم
فيما يجيء مختلفا من الاخبار عند عدم الترجيح ان يؤخذ منه ما هو بعيد من قول العامة وهذا يناقض
ما قدمتم قلنا ليس ينبغي ان يرجع عن الامور المعلومة المشهورة المقطوع عليها الى ما هو مشتبه وملتبس
مجمل وقد علم كل موافق ومخالف ان الشيعة الامامية تبطل القياس في الشريعة حيث لا يؤدي الى العلم

كل

۱۹

وكذلك نقول في اخبار الآحاد انتهى المحكي عنه وهذا الكلام كما ترى اعتراف بما يظهر منه عمل الشيوخ
باخبار الآحاد الا انه قده ادعى معلومية خلافه من مذهب الامامية فترك هذا الظهور اخذا بالمقطوع
ونحن ناخذ بما ذكره اولا لاعتضاده بما يوجب الصدق دون ما ذكره اخيرا لعدم ثبوته الا من قبله
وكفى بذلك موهنا بخلاف المدعي من الشيخ والعلامة فانه معتضد بقرائن كثيرة تدل على
صدق مضمونها وان الاصحاب عملوا بالخبر الغير العلمي في الجملة فمن تلك القرائن ما ادعاه الكشي من اجماع العصابة | الاجماع
على تصحيح ما يصح عن جماعة فان من المعلوم ان معنى التصحيح المجمع عليه هو عد خبره صحيحا بمعنى عملهم به لا
القطع بصدوره اذ الاجماع وقع على التصحيح لا على الصحة عندهم على ما صرح به غير واحد عبارة عن الوثوق
والركون لا القطع واليقين ومنها دعوى النجاشي ان مراسيل ابن ابي عمير مقبولة عند الاصحاب وهذه
العبارة تدل على عمل الاصحاب بمراسيل مثل ابن ابي عمير لا من اجل القطع بالصدور بل لعلمهم بانه لا يروي او لا
يرسل الا عن ثقة فلولا قبولهم لما يسنده الثقة الى الثقة لم يكن وجه لقبول مرسل ابن ابي عمير الذي لا يروي الا | لقبول
عن الثقة والاتفاق المذكور قد ادعاه الشهيد في الذكرى ايضا وعن كاشف الرموز تلميذ المحقق ان الاصحاب
عملوا بمراسيل البزنطي ومنها ما ذكره ابن ادريس في رسالة خلاصة الاستدلال التي صنفها في مسئلة
فورية القضاء في مقام دعوى الاجماع على المضايقة وانها مما اطبقت عليه الامامية الا نفر من الخراسانيين
قال في مقام التقريب لاجماع ان ابن بابويه والاشعريين كسعد بن عبد الله وسعيد بن سعد ومحمد بن
علي بن محبوب والقميين اجمع كعلي بن ابراهيم ومحمد بن الحسن بن الوليد عاملون بالاخبار المتضمنة لانهم ذكروا | للمضايقه
انه لا يحل رد الخبر الموثوق بروايته انتهى فقد استند على مذهب الامامية بذكرهم الاخبار المضايقة و
ذهابهم الى العمل برواية الثقة فاستنبط من هاتين المقدمتين ذهابهم الى المضايقة وليت شعري اذا علم
ان دليل من ذهب الى هؤلاء الذين هم اصحاب الائمة صلوات الله عليهم يحصل العلم بقول الامام من اتفاقهم وجوب العمل
برواية الثقة وانه لا يحل ترك العمل بها فكيف يتبع لسيد مسئلة خبر الواحد الا ان يدعي ان المراد بالثقة
من يفيد قوله القطع وفيه ما لا يخفى او يكون مراده ومراد السيد قده من الخبر العلمي ما يفيد الوثوق و
اطمينان الامام يوجب التعيين على ما ذكرنا سابقا في الجمع بين كلامي السيد والشيخ قده ومنها ما ذكره
المحقق في المعتبر في مسئلة خبر الواحد حيث قال افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر وما | المعارج
فطنوا الى ما تحته من التناقض فان من جملة الاخبار قول النبي صلى الله عليه وآله ستكثر بعدي القالة علي وقول الصادق
ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه واقتصر بعضهم من هذا الافراط فقال كل سليم السند يعمل به وما
علم ان الكاذب قد يصدق ولم يتنبه على ان ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ ما من مصنف
الا وهو يعمل بالخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل وافرط آخرون في طريق رد الخبر حتى احالوا استعماله
عقلا واقتصر آخرون فلم يروا العقل مانعا لكن الشرع لم ياذن في العمل به وكل هذه الاقوال منحرفة عن
السنن والتوسط اقرب فما قبله الاصحاب او دلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض عنه الاصحاب او
شذ يجب اطراحه انتهى وهو كما ترى ينادي بان علماء الشيعة قد يعملون بخبر المجروح كما يعملون بخبر العدل

وليس المراد علمهم بخبر المجروح والعدل اذا افاد العلم بصدقه لان كل ما افاد العلم من الخبر الغير العلمي وهو الذي
احال قوم استعماله عقلا ومنعه اخرون شرعا ومنها ما ذكره الشهيد في الذكرى والمفيد الثاني
ولد شيخنا الطوسي من ان الاصحاب قد عملوا بشرائع الشيخ ابي الحسن بن بابويه عند اعواز النصوص
تنزيلا لفتاويه منزلة رواياته ولو عمل الاصحاب برواية الغير العلمية لم يكن وجه للعمل بتلك الفتاوى
عند عدم رواياته ومنها ما ذكره المجلسي في البحار في تاويل بعض الاخبار التي تقدم ذكرها في دليل
السيد واتباعه مما دل على المنع من العمل بخبر الغير العلمي المعلوم الصدور من ان عمل اصحاب الائمة بالخبر الغير العلمي
بالمعنى متواتر ولا يخفى ان شهادة مثل هذا المحدث الخبير الغواص في بحار الانوار اخبار الائمة الا
طهار بعمل اصحاب الائمة بالخبر الغير العلمي ودعوته حصول القطع له بذلك من جهة التواتر لا تقصر عن
دعوى الشيخ والعلامة الاجماع على العمل باخبار الاحاد وسيما ان المحدث الحر العاملي في الفصول
المهمة ادعى ايضا تواتر الاخبار بذلك ومنها ما ذكره شيخنا البهائي في مشرق الشمسين من ان الصحيح
عند القدماء ما كان محفوفا بما يوجب ركون النفس اليه ذكر فيما يوجب الوثوق امورا لا تفيد الا الظن
معلوم ان الصحيح عندهم هو المعمول به وليس مثل الصحيح عند المتاخرين في انه قد لا يعمل به لاعراض الاصحاب
عنه ولخلل اخر فالمراد ان المعمول عندهم ما تركن اليه النفس وتثق به هذا ما حضرني من كلمات الاصحاب
الظاهرة في دعوى الاتفاق على العمل بخبر الواحد الغير العلمي في الجملة المؤيدة لما ادعاه الشيخ والعلامة
واذا ضممت الى ذلك كله دعوى معظم الاصحاب كلهم عدا السيد واتباعه من زمان الصدوق الى زماننا
هذا الى حجية الخبر الغير العلمي حتى ان الصدوق تابع في التصحيح والرد لشيخه ابن الوليد وان ما صححه فهو
صحيح وما رده فهو مردود كما صرح به في صلوة الغدير وفي الخبر الذي رواه في العيون عن كتاب الرحمة
ثم ضممت الى ذلك ظهور عبارات اهل الرجال في تراجم كثير من الروات في كون العمل بالخبر الغير العلمي
عندهم مثل قولهم فلان لا يعتمد على ما ينفرد به وفلان مسكون في روايته وفلان صحيح الحديث والطعن في
بعض بانه يعتمد الضعفاء والمراسيل وغير ذلك وضممت الى ذلك ما يظهر من بعض اسئولة الروايات
السابقة من ان العمل بالخبر الغير العلمي كان معروفا بين الروات تعلم علما يقينيا صدق ما
ادعاه الشيخ من اجماع الطائفة والانصاف انه لم يحصل في مسئلة يدعى فيها الاجماع من الاجماعات
المنقولة والشهرة العظيمة والامارات الكثيرة الدالة على العمل ما حصل في هذه المسئلة فالشاك في
تحقق الاجماع في هذه المسئلة لا اراه يحصل له الاجماع في مسئلة من المسائل الفقهية اللهم الا في
ضروريات المذهب لكن الانصاف ان المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للاطمئنان لا مطلق الظن و
لعله مراد السيد من العلم كما اشرنا اليه انفا بل ظاهر كلام بعض احتمال ان يكون مراد السيد قده من خبر الواحد
غير مراد الشيخ قده قال الفاضل القزويني في لسان الخواص على ما حكي عنه ان هذه الكلمة اعني خبر الواحد
على ما يستفاد من تتبع كلماتهم يستعمل في ثلثة معان احدها الشاذ النادر الذي لم يعمل به احد او ندر
من يعمل به ويقابله ما عمل به كثيرون الثاني ما يقابل الماخوذ من الثقات المحفوظ في الاصول المعمول عند جميع

خواص

خواص الطائفة فيشمل الاول ومقابله الثالث ما يقابل المتواتر القطعي الصدور وهذا يشمل الاولين
وما يقابلهما ثم ان بعد ذكر ما حاصله ان ما نقل اجماع الشيعة على انكاره هو الاول وما انفرد السيد
برده هو الثاني واما الثالث فلم يتحقق من احد نفيه على الاطلاق انتهى وهو كلام حسن واحسن منه ما قدمنا
من ان مراد السيد من العلم ما يشمل الظن الاطمئناني كما يشهد به التفسير المحكي عنه للعلم بانه ما اقتضى سكون
النفس والله العالم الثاني من وجوه تقرير الاجماع ان يدعى الاجماع حتى من السيد واتباعه على وجوب العمل
بالخبر الغير العلمي في زماننا هذا وشبهه مما انسد فيه باب القرائن المفيدة للعلم بصدق الخبر فان الظاهر
ان السيد انما منع من ذلك لعدم الحاجة الى خبر الواحد المجرد كما يظهر من كلامه المتقدم في الاعتراض على نفسه
بقوله فان قلت اذا سددتم طريق العمل باخبار الاحاد فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله فاجاب بما حاصله
ان معظم الفقه يعلم بالضرورة والاجماع والاخبار العلمية وما يبقى من المسائل الخلافية يرجع فيها
الى التخيير وقد اعترف السيد قده في بعض كلامه على ما في المعالم بل وكذا الحلي في بعض كلامه على ما هو المحكي
بان العمل بالظن متعين فيما لا سبيل فيه الى العلم الثالث من وجوه تقرير الاجماع استقرار سيرة المسلمين
طرا على استفادة الاحكام الشرعية من اخبار الثقات المتوسطة بينهم وبين الامام ع او المجتهد
اترى ان المقلدين يتوقفون في العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد او الزوجة تتوقف فيما يحكيه زوجها
من المجتهد في مسائل حيضها وما يتعلق بها الى ان يعلموا من المجتهد تجويزه العمل بالخبر الغير العلمي وهذا مما
لا شك فيه ودعوى حصول القطع لهم في جميع الموارد بعيدة عن الانصاف نعم المتيقن من ذلك صورة
حصول الاطمئنان بحيث لا يعتني باحتمال الخلاف وقد حكي اعتراض السيد قده بانه لا خلاف بين الامة في ان من
وكل وكيلا او استناب صديقا في ابتياع امة او عقد على امرئة في بلده او في بلاد نائية فحمل اليه الجارية وزف
اليه المراة واخبره انه ازاح العلة في ثمن الجارية ومهر المرئة وانه اشترى هذه وعقد على تلك ان له
وطيها والانتفاع بها في كل ما يسوغ للمالك والزوج هذه سبيله مع زوجته وامته اذا اخبرته
بطهرها وحيضها ويرد الكتاب على المرئة بطلاق زوجها او بموته فتتزوج وعلى الرجل بموت
امرئته فيتزوج اختها وكذا لا خلاف بين الامة في ان للعالم ان يفتي وللعامي ان ياخذ منه مع عدم علم
احد منهما ان ما افتى به من شريعة الاسلام وانه مذهبه فاجاب بما حاصله انه ان كان الغرض الاحتجاج على جواز
العمل باخبار الاحاد في التحليل والتحريم فهذه مقامات ثبت فيها التعبد باخبار الاحاد من طرق
علمية من اجماع وغيره على انحاء مختلفة في بعضها لا يقبل الا اخبار اربعة وفي بعضها لا يقبل
الا عدلان وفي بعضها يكفي العلم وفي بعضها يكفي خبر الفاسق والذمي كما في الوكيل ومشتري
الامة والزوجة في الحيض والطهر وكيف يقاس على ذلك رواية الاخبار في الاحكام قول المعترض حيث
ادعى الاجماع على العمل في الموارد المذكورة فقد لقن الخصم طريق الزامه والرد عليه بان هذه الموارد
للاجماع لو ادعى له استقرار سيرة المسلمين على العمل في الموارد المذكورة وان لم يطلعوا على كون
ذلك اجماعيا عند العلماء كان ابعد عن الرد فتامل الرابع استقرار طريقة العقلاء طرا على

الثالث من وجوه تقرير الاجماع

الرابع

وليس المراد علمهم بخبر المجروح والعدل اذا افاد العلم بصدقه لان كل منهما من الخبر العلمي وهو الذي احال قوم استعماله عقلا ومنعه اخرون شرعا ومنها ما ذكره الشهيد في الذكرى والمفيد الثاني ولد شيخنا الطوسي من ان الاصحاب قد عملوا بشرائع الشيخ ابي الحسن بن بابويه عند اعواز النصوص تنزيلا لفتاويه منزلة رواياته ولو عمل الاصحاب برواية الخبر العلمية لم يكن وجه العمل بتلك الفتاوى عند عدم رواياته ومنها ما ذكره المجلسي في البحار في تاويل بعض الاخبار التي تقدم ذكرها في دليل السيد واتباعه مما دل على المنع من العمل بخبر الغير المعلوم الصدق من ان عمل اصحاب الائمة بالخبر الغير العلمي بالمعنى متواتر ولا يخفى ان شهادة مثل هذا المحدث الخبير الغواص في بحار الانوار اخبار الائمة الاطهار بعمل اصحاب الائمة بالخبر الغير العلمي ودعوى حصول القطع له بذلك من جهة التواتر لا تقصر عن دعوى الشيخ والعلامة الاجماع على العمل باخبار الاحاد وسيأتي ان المحدث الحر العاملي في الفصول المهمة ادعى ايضا تواتر الاخبار بذلك ومنها ما ذكره شيخنا البهائي في مشرق الشمسين من ان الصحيح عند القدماء ما كان محفوفا بما يوجب كون النفس اليه وذكر فيما يوجب الوثوق امورا لا تفيد الا الظن ومعلوم ان الصحيح عندهم هو المعمول به وليس مثل الصحيح عند المتاخرين في انه قد لا يعمل به لاعراض الاصحاب عنه ولخلل اخر فالمراد ان المعمول عندهم ما تركن اليه النفس وتثق به هذا ما حضرني من كلمات الاصحاب الظاهرة في دعوى الاتفاق على العمل بخبر الواحد الغير العلمي في الجملة المؤيدة لما ادعاه الشيخ والعلامة واذا ضممت الى ذلك كله ذهاب معظم الاصحاب بل كلهم عدا السيد واتباعه من زمن الصدوق الى زماننا هذا الى حجية الخبر الغير العلمي حتى ان الصدوق تابع في التصحيح والرد لشيخه ابن الوليد وان ما صححه فهو صحيح وما رده فهو مردود كما صرح به في صلوة الغدير وفي الخبر الذي رواه في العيون عن كتاب الرحمة ثم ضممت الى ذلك ظهور عبارات اهل الرجال في تراجم كثير من الرواة في كون العمل بالخبر الغير العلمي عندهم مثل قولهم فلان لا يعتمد على ما ينفرد به وفلان مسكون في روايته وفلان صحيح الحديث والطعن في بعض بانه يعتمد الضعفاء والمراسيل وغير ذلك وضممت الى ذلك ما يظهر من بعض اسئولة الرواة السابقة من ان العمل بالخبر الغير العلمي كان معروفا عند الرواة تعلم علما يقينيا صدق ما ادعاه الشيخ من اجماع الطائفة والانصاف انه لم يحصل مسئلة يدعى فيها الاجماع من الاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة والامارات الكثيرة الدالة على العمل ما حصل في هذه المسئلة فالشاك في تحقق الاجماع في هذه المسئلة لا اراه يحصل له الاجماع في مسئلة من المسائل الفقهية اللهم الا في ضروريات المذهب لكن الانصاف ان المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للاطمينان لا مطلق الظن ولعله مراد السيد من العلم كما اشرنا اليه انفا بل ظاهر كلام بعض احتمال ان يكون مراد السيد قده من خبر الواحد غير مراد الشيخ قده قال الفاضل القزويني في لسان الخواص على ما حكي عنه ان هذه الكلمة اعني خبر الواحد على ما يستفاد من تتبع كلماتهم يستعمل في ثلثة معان احدها الشاذ النادر الذي لم يعمل به احد او ندر من يعمل به ويقابله ما عمل به كثيرون الثاني ما يقابل الماخوذ من الثقات المحفوظ في الاصول المعمول عند جميع

خواص الطائفة فيشمل الاول ويقابله الثالث ما يقابل المتواتر القطعي السند وهذا يشمل الاولين وما يقابلهما ثم ذكر ان ما نقل اجماع الشيعة على انكاره هو الاول وما انفرد السيد قده برده هو الثاني واما الثالث فلم يتحقق من احد نفيه على الاطلاق انتهى وهو كلام حسن واحسن منه ما قدمنا من ان مراد السيد من العلم ما يشمل الظن الاطمينان كما يشهد به التفسير المحكي عنه للعلم بانه ما اقتضى سكون النفس والله العالم الثاني من وجوه تقرير الاجماع ان يدعى الاجماع حتى من السيد واتباعه على وجوب العمل بالخبر الغير العلمي في زماننا هذا وشبهه مما انسد فيه باب القرائن المفيدة للعلم بصدق الخبر فان الظاهر ان السيد انما منع من ذلك لعدم الحاجة الى خبر الواحد المجرد كما يظهر من كلامه المتقدم في الاعتراض على نفسه بقوله فان قلت اذا سددتم طريق العمل باخبار الاحاد فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله فاجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة والاجماع والاخبار العلمية وما يبقى من المسائل الخلافية يرجع فيها الى التخيير وقد اعترف السيد قده في بعض كلامه على ما في المعالم بل وكذا الحلي في بعض كلامه على ما هو ببالي بان العمل بالظن متعين فيما لا سبيل فيه الى العلم الثالث من وجوه تقرير الاجماع استقرار سيرة المسلمين طرا على استفادة الاحكام الشرعية من اخبار الثقات المتوسطة بينهم وبين الامام ع او المجتهد اترى ان المقلدين يتوقفون في العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد او الزوجة تتوقف فيما يحكيه زوجها من المجتهد في مسائل حيضها وما يتعلق بها الى ان يعلموا من المجتهد تجويز العمل بالخبر الغير العلمي هذا مما لا شك فيه ودعوى حصول القطع لهم في جميع الموارد بعيدة عن الانصاف نعم المتيقن من ذلك صورة حصول الاطمينان بحيث لا يعتنى باحتمال الخلاف وقد حكي اعتراض السيد قده بانه لا خلاف بين الامة في ان من وكل وكيلا او استناب صديقا في ابتياع امة او عقد على امرأة في بلده او بلاد نائية فحمل اليه الجارية وزف اليه المرأة واخبره انه ازاح العلة في ثمن الجارية ومهر المرأة وانه اشترى هذه وعقد على تلك ان له وطيها والانتفاع بها في كل ما يسوغ للمالك والزوج هذه سبيله مع زوجته وامته اذا اخبرته بطهرها وحيضها ويرد الكتاب على المرأة بطلاق زوجها او بموته فتتزوج وعلى الرجل بموت امرأته فيتزوج اختها وكذا لا خلاف بين الامة في ان للعالم ان يفتي وللعامي ان ياخذ منه مع عدم علم ان ما افتى به من شريعة الاسلام وانه مذهبه فاجاب بما حاصله انه ان كان الغرض الاحتجاج على وجوب العمل باخبار الاحاد في التحليل والتحريم فهذه مقامات ثبت فيها التعبد باخبار الاحاد من طرق علمية من اجماع وغيره على انحاء مختلفة في بعضها لا يقبل الا اخبار اربعة وفي بعضها لا يقبل الا عدلان وفي بعضها يكفي العلم وفي بعضها يكفي خبر الفاسق والذمي كما في الوكيل ومبتاع الامة والزوجة في الحيض والطهر وكيف يقاس على ذلك رواية الاخبار في الاحكام قول المعترض حيث ادعى الاجماع على العمل في الموارد المذكورة فقد لقن الخصم طريق الزامه والرد عليه بان هذه الموارد للاجماع ولو ادعي له استقرار سيرة المسلمين على العمل في الموارد المذكورة وان لم يطلعوا على كون ذلك اجماعيا عند العلماء كان ابعد عن الرد فتامل الرابع استقرار طريقة العقلاء طرا على

الثالث من وجوه تقرير الاجماع

الرابع

الرجوع الى خبر الثقة في امورهم العادية ومنها الاوامر الجارية من الموالي الى العبيد فنقول ان
الشارع ان اكتفى بذلك منهم في الاحكام الشرعية فهو والا وجب عليه ردعهم وتنبيههم على بطلان
سلوك هذا الطريق في الاحكام الشرعية كما ردع في مواضع خاصة وحيث لم يردع علم منه
رضاه بذلك لان اللازم في باب الاطاعة والمعصية الاخذ بما يعد طاعة في العرف وترك ما يعد
معصية كذلك فان قلت يكفي في ردعهم الآيات المتكاثرة والاخبار المتظافرة بل المتواترة على حرمة
العمل بما عدا العلم قلت قد عرفت انحصار دليل حرمة العمل بما عدا العلم في امرين وان الآيات و
الاخبار راجعة الى احدهما الاول ان العمل بالظن والتعبد به من دون توقيف من الشارع تشريع محرم
بالادلة الاربع والثاني ان فيه طرحا لادلة الاصول العملية واللفظية التي اعتبرها الشارع عند عدم
العلم بخلافها وشيء من هذين الوجهين لا يوجب ردعهم عن العمل لكون حرمة العمل بالظن من اجلهما
مركوزا في ذهن العقلاء لان حرمة التشريع ثابت عندهم مع عدم الدليل على الخلاف ومع ذلك
نجد بناءهم على العمل بالخبر الموجب للاطمينان والسر في ذلك عدم جريان الوجهين المذكورين بعد استقرار
سيرة العقلاء على العمل بالخبر لانتفاء تحقق التشريع مع بنائهم على سلوكه في مقام الاطاعة والمعصية
فان الملتزم بفعل ما اخبر الثقة بوجوبه وترك ما اخبر بحرمته لا يعد مشرعا بل لا يشكون في كونه مطيعا
ولذا يعولون عليه في اوامرهم العرفية من الموالي الى العبيد مع ان قبح التشريع عند العقلاء لا يختص
بالاحكام الشرعية واما الاصول المقابلة للخبر فلا دليل على جريانها في مقابل خبر الثقة لان الاصول
التي مدركها حكم العقل لا الاخبار لقصورها عن افادة اعتبارها كالبراءة والاحتياط والتخيير لا اشكال
في عدم جريانها في مقابل الثقة بعد الاعتراف ببناء العقلاء على العمل به في احكامهم العرفية لان نسبة
العقل في حكمه بالعمل بالاصول المذكورة الى الاحكام الشرعية والعرفية سواء واما الاستصحاب فان اخذ
من العقل فلا اشكال في انه لا يفيد الظن في المقام وان اخذ من الاخبار فغاية الامر حصول الوثوق بصدورها
دون اليقين واما الاصول اللفظية كالاطلاق والعموم فليس بناء اهل اللسان على اعتبارها حتى
في مقام وجود الخبر الموثوق به في مقابلها الخامس ما ذكره العلامة في النهاية من اجماع الصحابة على العمل
بخبر الواحد من غير نكير وقد ذكر في النهاية مواضع كثيرة عمل فيها الصحابة بخبر الواحد وهذا الوجه لا يخلو من
تامل لانه ان اريد من الصحابة العاملين بالخبر من كان في ذلك الزمان لا يصدر الا عن رأي الحجة فلم يثبت
عمل احد منهم بخبر الواحد فضلا عن ثبوت تقرير الامام له وان اريد به الهمج الرعاع الذين يصغون الى
كل ناعق فمن المقطوع عدم كشف عملهم عن رضاء الامام لعدم ارتداعهم بردعه في ذلك اليوم
ولعل هذا مراد السيد قدس سره حيث اجاب عن هذا الوجه بانه انما عمل بخبر الواحد المتأمرون الذين يحتشم
التصريح بخلافهم وامتناع النكير عليهم لا يدل على الرضا بعملهم الا ان يقال انه لو كان عملهم
… منكرا لم يترك الامام بل ولا اتباعه من الصحابة النكير على العاملين اظهارا
للحق وان لم يظنوا الارتداع اذ ليست هذه المسألة باعظم من مسألة الخلافة التي انكرها عليهم من

انكر

من نكر لا لاظهار الحق ودفعا لتوهم دلالة السكوت على الرضا السادس دعوى كون الاجماع بل
حتى السيد واتباعه على وجوب الرجوع الى هذه الاخبار الموجودة في ايدينا المودعة في اصول الشيعة و
كتبهم ولعل هذا هو الذي فهمه بعض من عبارة الشيخ المتقدمة عن العدة فحكم بعدم مخالفة الشيخ للسيد
قدس سرهما وفيه اولا انه ان اريد ثبوت الاتفاق على العمل بكل واحد واحد من اخبار هذه الكتب فهو مما علم
بالعيان وان اريد ثبوت الاتفاق على العمل بها في الجملة على اختلاف العاملين في شروط العمل حتى يجوز
ان يكون المعمول به عند بعضهم مطروحا عند آخر فهذا لا ينفعنا الا في حجية ما علم اتفاق الفرقة
على العمل به بالخصوص وليس يوجد ذلك في الاخبار الا نادرا خصوصا مع ما نرى من رد بعض المشايخ كا
الصدوق والشيخ بعض الاخبار المودعة في الكتب المعتبرة بضعف السند او بمخالفة الاجماع او نحوهما واما
ثانيا فلان ما ذكر من الاتفاق لا ينفع حتى في الخبر الذي علم اتفاق الفرقة على قبوله والعمل به لان الشرط في
الاتفاق العملي ان يكون وجه عمل المجمعين معلوما الا ترى انه لو اتفق جماعة يعلم برضاء الامام
بعملهم على النظر الى امرأة لكن يعلم او يحتمل ان يكون وجه نظرهم كونها زوجة لبعضهم واما لآخر وبنتا
لثالث وام زوجة لرابع وبنت زوجة لخامس وهكذا فهل يجوز لغيرهم ممن لا محرمية بينها وبينه ان ينظر
اليها من جهة اتفاق الجماعة الكاشف عن رضا الامام بل لو رأى شخص الامام ينظر الى امرأة فهل يجوز
لعاقل التأسي به وليس هذا كله الا من جهة ان الفعل لا دلالة فيه على الوجه الذي يقع عليه فلا بد في
الاتفاق العملي من العلم بالجهة والحيثية التي اتفق المجمعون على ايقاع الفعل من تلك الجهة والحيثية ومرجع هذا
الى وجوب احراز الموضوع في الحكم الشرعي المستفاد من الفعل وفيما نحن فيه اذا علم بان بعض المجمعين يعملون
من حيث علمه بصدوره بالتواتر او بالقرينة وبعضهم من حيث كونه ظانا بصدوره قاطعا بحجية هذا الظن فاذا
لم يحصل لنا العلم بصدوره ولا العلم بحجية الظن الحاصل منه او علمنا بخطأ من يعمل به لاجل مطلق الظن او احتملنا
خطأه فلا يجوز لنا العمل بذلك الخبر تبعا للمجمعين الرابع دليل العقل وهو من وجوه بعضها يختص باثبات
حجية خبر الواحد وبعضها يثبت حجية الظن مطلقا او في الجملة فيدخل فيه الخبر اما الاول فتقريره من
وجوه اولها ما اعتمدته سابقا وهو انه لا شك للمتتبع في احوال الرواة المذكورة في تراجمهم كون اكثر الاخبار
بل جلها الا ما شذ وندر صادرة عن الائمة وهذا يظهر بعد التأمل في كيفية ورودها الينا وكيفية
اهتمام ارباب الكتب من المشايخ الثلاثة ومن تقدمهم في تنقيح ما اودعوه في كتبهم وعدم الاكتفاء باخذ
الرواية من كتاب وايداعها في تصانيفهم حذرا من كون ذلك الكتاب مدسوسا فيه من بعض الكذابين فقد
حكي عن احمد بن محمد بن عيسى انه جاء الى الحسن بن علي الوشاء وطلب منه ان يخرج اليه كتابا لعلاء بن رزين و
كتابا لابان بن عثمان الاحمر فلما اخرجهما قال احب ان اسمعهما فقال ما اعجلك اذهب فاكتبهما فقال
له رحمك الله ما عجلك اذهب فاكتبهما واسمع من بعد فقلت لا آمن الحدثان فقال لو علمت ان الحديث
يكون له هذا الطلب لاستكثرت منه فاني قد ادركت في هذا المسجد مائة شيخ كل يقول حدثني
جعفر بن محمد عليه السلام وعن حمدويه عن ايوب بن نوح انه دفع اليه دفترا فيه احاديث محمد بن سنان فقال

اكتبوا

أن تكتبوا ذلك فإني كتبت عن محمد بن سنان ولكن لا أروي لكم عنه شيئاً فإنه قال قبل موته كلما حدثتكم
به لم يكن لي سماع ولا رواية وإنما وجدته فانظر كيف احتاطوا في الرواية عمن لم يسمع من الثقات وإنما وجد في
الكتب وكفاك شاهداً أن علي بن فضال لم يرو كتب أبيه الحسن عنه مع مقابلتها عليه وإنما يرويها عن أخويه
أحمد ومحمد عن أبيه واعتذر عن ذلك بأنه يوم مقابلة الحديث مع أبيه كان صغير السن ليس له كثير
معرفة بالروايات فقرأها على أخويه ثانياً والحاصل أن الظاهر انحصار مدارهم على إيداع ما سمعوه
من صاحب الكتاب أو ممن سمعه منه فلم يكونوا يودعون إلا ما سمعوا ولو بوسائط من صاحب الكتاب ولو كان معلوم
الانتساب مع اطمئنانهم بالوسائط وشدة وثوقهم حتى أنهم ربما كانوا يتبعونهم في تصحيح الحديث
ورده كما اتفق للصدوق بالنسبة إلى شيخه ابن الوليد قدس سرهما وربما كانوا لا يثقون بمن يوجد فيه قدح
بعيد المدخلية في الصدق ولذا حكي عن جماعة منهم التحرز عن الرواية عمن يروي من الضعفاء ويعتمد المراسيل
وإن كان ثقة في نفسه كما اتفق بالنسبة إلى البرقي بل يتحرزون عن الرواية عمن يعمل بالقياس مع أن عمله لا دخل له
بروايته كما اتفق بالنسبة إلى الإسكافي حيث ذكر في ترجمته أنه كان يرى القياس فترك رواياته لأجل
ذلك وكانوا يتوقفون في روايات من كان على الحق فعدل عنه وإن كانت كتبه ورواياته حال الاستقامة
حتى أذن لهم الإمام ع أو نائبه كما سألوا العسكري ع عن كتب بني فضال وقالوا إن بيوتنا منها ملاء فأذن لهم
وسألوا الشيخ أبا القاسم بن روح عن كتب ابن أبي العزاقر التي صنفها قبل الارتداد عن مذهب الشيعة حتى أذن
لهم الشيخ في العمل بها والحاصل أن الأمارات الكاشفة عن اهتمام أصحابنا في تنقيح الأخبار في الأزمنة
المتأخرة عن زمان الرضا ع أكثر من أن تحصى ويظهر للمتتبع والداعي إلى شدة الاهتمام مضافاً إلى كون تلك
الروايات أساس الدين وبها قوام شريعة سيد المرسلين صلى الله عليه وآله ولهذا قال الإمام ع في شأن
جماعة من الرواة لولا هؤلاء لاندرست آثار النبوة أن الناس لا يرضون بنقل ما لا يوثق به في كتبهم
المؤلفة في التواريخ التي لا يترتب على وقوع الكذب فيها أثر ديني ولا دنيوي فكيف
كتبهم المؤلفة لرجوع من يأتي إليها في أمور الدين على ما أخبرهم الإمام ع بأنه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون
إلا بكتبهم وعلى ما ذكره الكليني قده في ديباجة الكافي من كون كتابه مرجعاً لجميع من يأتي بعد ذلك ما
تنبهوا له ونبههم عليه الأئمة ع من أن الكذابة كانوا يدسون الأخبار المكذوبة في كتب أصحاب الأئمة ع كما
يظهر من الروايات الكثيرة منها أنه عرض يونس بن عبد الرحمن على سيدنا أبي الحسن الرضا عليه السلام كتب
جماعة من أصحاب الباقر والصادق عليهما السلام فأنكر منها أحاديث كثيرة أن يكون من أحاديث أبي عبد الله ع
وقال إن أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله ع وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسون هذه الأحاديث إلى يومنا
هذا في كتب أصحاب أبي عبد الله ع ومنها ما عن هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبد الله ع يقول كان المغيرة بن
سعيد لعنه الله يتعمد الكذب على أبي ويأخذ كتب أصحابه وكان أصحابه المستترون بأصحاب أبي يأخذون
الكتب من أصحاب أبي فيدفعونها إلى المغيرة لعنه الله فكان يدس فيها الكفر والزندقة ويسندها
إلى أبي عبد الله الحديث ورواية الفيض بن المختار المتقدمة في ذيل كلام الشيخ إلى غير ذلك من الروايات

وظهر مما

وظهر مما ذكرنا أن ما علم إجمالاً من الأخبار الكثيرة من وجود الكذابين ووضع الحديث فهو إنما كان قبل
زمان مقابلة الحديث وتدوين علمي الحديث والرجال بين أصحاب الأئمة ع مع أن العلم بوجود
الأخبار المكذوبة إنما ينافي دعوى القطع بصدور الكل التي تنسب إلى بعض الأخباريين أو دعوى
الظن بصدور جميعها التي يعترف بها المنصف بعد التأمل فيما ذكرنا وتتبع أضعافه من تراجم الرواة
ولا ينافي ما نحن بصدده من دعوى العلم الإجمالي بصدور أكثرها أو كثير منها بل هذه دعوى بديهية
والمقصود مما ذكرنا دفع ما يكابره المتعسف الخالي عن التتبع من منع هذا العلم الإجمالي إنما هو متعلق
بالأخبار المخالفة للأصل المجردة عن القرينة وإلا فالعلم بوجود مطلق الصادر لا ينفع فإذا ثبت العلم
الإجمالي بوجود الأخبار الصادرة فيجب بحكم العقل العمل بكل خبر مظنون الصدور لأن تحصيل الواقع
الذي يجب العمل به إذا لم يمكن على وجه العلم تعين المصير إلى الظن في تعيينه توصلاً إلى العمل بالأخبار الصادرة
بل ربما يدعى وجوب العمل بكل واحد منها مع عدم المعارض والعمل بمظنون الصدور أو بمظنون المطابقة للواقع
من المتعارضين والجواب عنه أولاً أن وجوب العمل بالأخبار الصادرة إنما هو لأجل وجوب امتثال أحكام
الله الواقعية المدلول عليها بتلك الأخبار فالعمل بالخبر الصادر عن الإمام ع إنما يجب من حيث كشفه عن
حكم الله الواقعي وحينئذ نقول إن العلم الإجمالي ليس مختصاً بهذه الأخبار بل نعلم إجمالاً بصدور أحكام
كثيرة عن الأئمة ع لوجود تكاليف كثيرة وحينئذ فاللازم أولاً الاحتياط ومع تعذره أو تعسره أو قيام
الدليل على عدم وجوبه يرجع إلى ما أفاد الظن بصدور الحكم الشرعي التكليفي عن الحجة ع سواء كان المفيد
للظن خبراً أو شهرة أو غيرهما فهذا الدليل لا يفيد حجية خصوص الخبر وإنما يفيد حجية كل ما ظن منه
بصدور الحكم عن الحجة وإن لم يكن خبراً فإن قلت المعلوم صدور كثير من هذه الأخبار التي بأيدينا وأما
صدور الأحكام المخالفة للأصول غير مضمون هذه الأخبار فهو غير معلوم لنا ولا مظنون قلت أولاً العلم
الإجمالي وإن كان حاصلاً في خصوص هذه الروايات التي بأيدينا إلا أن العلم الإجمالي حاصل أيضاً في مجموع
ما بأيدينا من الأخبار ومن الأمارات الأخر المجردة عن الخبر التي بأيدينا المفيدة للظن بصدور الحكم
عن الإمام ع وليست هذه الأمارات خارجة عن أطراف العلم الإجمالي الحاصل في المجموع بحيث يكون العلم
الإجمالي في المجموع مستنداً إلى بعضها وهي الأخبار ولذا لو فرضنا عزل طائفة من هذه الأخبار وضممنا
إلى الباقي مجموع الأمارات الأخر كان العلم الإجمالي بحاله فهنا علم إجمالي حاصل في الأخبار وعلم إجمالي
حاصل بملاحظة مجموع الأخبار وسائر الأمارات المجردة عن الخبر فالواجب مراعاة العلم الإجمالي الثاني
وعدم الاقتصار على مراعاة الأول ونظير ذلك ما إذا علمنا إجمالاً بوجود شياه محرمة في قطيع
غنم بحيث يكون نسبته إلى كل بعض منها كنسبته إلى البعض الآخر وعلمنا أيضاً بوجود شياه محرمة في خصوص
طائفة خاصة من تلك الغنم بحيث لو لم يكن من الغنم إلا هذه علم إجمالاً بوجود الحرام فيها أيضاً والكاشف
عن ثبوت العلم الإجمالي في المجموع ما أشرنا إليه سابقاً من أنه لو عزلنا من هذه الطائفة الخاصة التي علم
بوجود الحرام فيها قطعة توجب انتفاء العلم الإجمالي فيها وضممنا إليها مكانها باقي الغنم حصل العلم

الإجمالي

الاجمالي بوجود الحرام فيها وح فلابد من ان يجرى حكم العلم الاجمالي في تمام العمم اما بالاحتياط
او بالعمل بالمظنة لو بطل وجوب الاحتياط وما نحن فيه من هذا القبيل ودعوى ان سائر الامارات
المجردة لا مدخل لها في العلم الاجمالي وان هنا علما اجماليا واحدا بثبوت الواقع بين الاخبار خلاف
الانصاف وثانيا ان اللازم من ذلك العلم الاجمالي هو الظن في مضمون تلك الاخبار لما عرفت من
ان العمل بالخبر الصادر انما هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الذي يجب العمل به وح فكلما ظن بمضمون
خبر منها ولو من جهة الشهرة يؤخذ به وكل خبر لم يحصل الظن بكون مضمونه حكم الله لا يؤخذ به ولو كان
مظنون الصدور فالعبرة بظن مطابقة الخبر للواقع لا بظن الصدور وثالثا ان مقتضى هذا الدليل
وجوب العمل بالخبر المقتضي للتكليف لانه الذي يجب العمل به واما الاخبار الصادرة النافية للتكليف
فلا يجب العمل بها نعم يجب الاذعان بمضمونها وان لم يعرف بعينها وكذلك لا يثبت به حجية الاخبار على وجه
ينهض لصرف ظواهر الكتاب والسنة القطعية لان العمل بالخبر من باب الاحتياط لا يوجب
العلم وتقييد الظني والحاصل ان معنى حجية الخبر كونه دليلا متبعا في مخالفة الاصول العملية
والاصول اللفظية مطلقا وهذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور كما لا يثبت باكثر ما سيأتي من الوجوه
العقلية بل كلها فانتظر الثاني ما ذكره في الوافية مستدلا على حجية الخبر الموجود في الكتب
المعتمدة للشيعة كالكتب الاربعة مع عمل جمع به من غير رد ظاهر بوجوه قال الاول انا نقطع ببقاء
التكليف الى يوم القيمة سيما بالاصول الضرورية كالصلوة والزكوة والصوم والحج والمتاجر و
الانكحة ونحوها مع ان جل اجزائها وشرائطها وموانعها انما يثبت بالخبر الغير القطعي بحيث نقطع
بخروج حقايق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد ومن انكر فانما ينكر
باللسان وقلبه مطمئن بالايمان انتهى ويرد عليه اولا ان العلم الاجمالي حاصل بوجود الاجزاء والشرائط
بين جميع الاخبار لا خصوص الاخبار المشروطة بما ذكره ومجرد وجود العلم الاجمالي في تلك الطائفة
الخاصة لا يوجب خروج غيرها عن اطراف العلم الاجمالي كما عرفت في الجواب الاول عن الوجه الاول
الا اذا امكن اخراج بعض هذه الطائفة الخاصة ودعوى العلم الاجمالي في الباقي كالاخبار العدول
مثلا فاللازم ح اما الاحتياط او العمل بكل خبر دل على جزئية شيء او شرطيته واما العمل بكل
خبر ظن صدوره مما دل على الجزئية او الشرطية الا ان يقال ان المظنون الصدور من الاخبار هو الجامع
لما ذكر من الشروط وثانيا ان مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالاخبار الدالة على الشرائط والاجزاء
دون الاخبار الدالة على عدمهما خصوصا اذا اقتضى الاصل الشرطية والجزئية الثالث ما ذكره بعض
المحققين من المعاصرين في حاشيته على المعالم لاثبات حجية الظن الحاصل من الخبر لا مطلقا وقد
طوله وملخصه ان وجوب العمل بالكتاب والسنة ثابت بالاجماع بل الضرورة والاخبار المتواترة
وبقاء هذا التكليف ايضا بالنسبة الينا ثابت بالادلة المذكورة وح فان امكن الرجوع اليهما على
وجه يحصل العلم بهما بحكم او الظن الخاص به فهو والا فالمتبع هو الرجوع اليهما على وجه يحصل الظن

منهما هذا حاصله وقد اطال قده في النقض والابرام بذكر الايرادات والاجوبة على هذا المطلب
ويرد عليه ان هذا الدليل بظاهره عبارة اخرى عن دليل الانسداد الذي ذكروه لحجية الظن في
الجملة او مطلقا وذلك لان المراد بالسنة هو قول الحجة او فعله او تقريره فاذا وجب علينا الرجوع الى مدلول
الكتاب والسنة ولم نتمكن من الرجوع الى ما علم انه مدلول الكتاب والسنة تعين الرجوع باعتراف
المستدل الى ما يظن كونه مدلولا لاحدهما فاذا ظننا ان مؤدى الشهرة او معقد الاجماع المنقول مدلول
للكتاب او لقول الحجة او فعله او تقريره وجب الاخذ به ولا اختصاص للحجية بما يظن كونه مدلولا لاحد
هذه الثلثة من حيث حكاية احدها التي تسمى خبرا وحديثا في الاصطلاح نعم يخرج عن مقتضى هذا
الدليل الظن الحاصل بحكم الله من امارة لا يظن كونها مدلولا لاحد الثلثة كما اذا ظن بالاولوية
او الاستقراء ان الحكم كذا عند الله ولم يظن بصدوره عن الحجة او قطعنا بعدم صدوره عنه اذ رب
حكم واقعي لم يصدر عنهم وبقي مخزونا عندهم لمصلحة من المصالح لكن هذا نادر جدا للعلم العادي
بان هذه المسائل العامة البلوى قد صدر حكمها في الكتاب او ببيان الحجة قولا او فعلا او تقريرا
فكلما ظن من امارة بحكم الله تع فقد ظن بصدور ذلك الحكم عنهم والحاصل ان مطلق الظن بحكم
الله ظن بالكتاب والسنة على اعتباره ما دل على اعتبار الكتاب والسنة الظنية فان قلت المراد با
السنة الاخبار والاحاديث والمراد انه يجب الرجوع الى الاخبار المحكية عنهم فان تمكن من الرجوع
اليهما على وجه يظن منه بالحكم على وجه يظن قلت مع ان السنة في الاصطلاح عبارة عن نفس قول الحجة
او فعله او تقريره لا حكايتها احدها يرد عليه ان الامر بالعمل بالاخبار المحكية المفيدة للقطع بصدورها
ثابت بما دل على الرجوع الى قول الحجة وهو الاجماع والضرورة الثابتة من الدين والمذهب واما الى
الى الاخبار التي لا تفيد القطع بالصدور عن الحجة فلم يثبت ذلك بالاجماع والضرورة من الدين التي ادعاها المستدل
فان غاية الامر دعوى اجماع الامامية عليه في الجملة كما ادعاه الشيخ والعلامة في مقابل السيد واتباعه
واما دعوى الضرورة من الدين والاخبار المتواترة كما ادعاها المستدل فليست في محلها ولعل هذه
الدعوى قرينة على ان مراده من السنة نفس قول المعصوم او فعله او تقريره لا حكايتها التي لا توصل
الينا على وجه العلم نعم لو ادعى الضرورة على وجوب الرجوع الى تلك الحكايات الغير العلمية لاجل لزوم
الخروج عن الدين لو طرحت بالكلية يرد عليه انه ان اراد لزوم الخروج عن الدين من جهة العلم بمطابقة كثير
منها للتكاليف الواقعية التي يعلم بعدم جواز رفع اليد عنها عند الجهل بها تفصيلا فهذا يرجع
الى دليل الانسداد الذي ذكروه لحجية الظن ومفاده ليس الا حجية كل امارة كاشفة عن التكليف الواقعي
وان اراد لزومه من جهة خصوص العلم الاجمالي بصدور اكثر هذه الاخبار حتى لا يثبت بها غير الخبر
الظني من الظنون ليصير دليلا عقليا على حجية خصوص الخبر فهذا الوجه يرجع الى الوجه الاول
الذي قدمناه وقدمنا الجواب عنه فراجع هذا تمام الكلام في الادلة التي اقاموها على حجية
الخبر وقد علمت دلالة بعضها وعدم دلالة البعض الاخر والانصاف ان الدال منها لم يدل الا على

وجوب العمل بما يفيد الوثوق والاطمئنان بمؤداه وهو الذي فسر به الصحيح في مصطلح القدماء والمعيار
فيه ان يكون احتمال مخالفته للواقع بعيدا بحيث لا يعتني به العقلاء ولا يكون عندهم موجبا للتحير
والتردد الذي لا ينافي حصول مسمى الرجحان كما نشاهد في الظنون الحاصلة بعد التروي في شكوك
الصلوة فافهم وليكن على ذكر منك لينفعك فيما بعد فلنشرع في الادلة التي اقاموها على حجية
الظن من غير خصوصية للخبر يقتضيها نفس الدليل وان اقتضاها امر اخر وهو كون الخبر مطلقا او خصوص
قسم منه متيقن الثبوت من ذلك الدليل اذا فرض انه لا يثبت الا الظن في الجملة ولا يثبت كلية وهي
ثلثة الاول ان في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي والتحريمي مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون
لازم اما الصغرى فلان الظن بالوجوب ظن باستحقاق العقاب على الفعل او لان الظن بالوجوب ظن بوجود المفسدة
في الترك كما ان الظن بالحرمة ظن بالمفسدة في الفعل بناء على قول العدلية بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد
وقد جعل في النهاية كلا من الضررين دليلا مستقلا على المطلب واجيب عنه بوجوه احدها ما عن الحاجبي
وتبعه غيره من منع الكبرى وان دفع الضرر المظنون اذا قلنا بالتحسين والتقبيح العقليين احتياطي لا الزامي
وفيه ان الحكم المذكور حكم الزامي اطبق العقلاء على الالتزام به في جميع امورهم وذم من خالفه ولذا استدل المتكلمون
به في وجوب شكر المنعم الذي هو مبنى وجوب معرفة الله تعالى ولولاه لم يثبت وجوب النظر في المعجزة ولم يكن لله على
غير الناظر حجة ولذا خصوا النزاع في الحظر والاباحة في غير المستقلات العقلية بما كان مشتملا على منفعة
وخاليا عن امارة المفسدة فان هذا التقييد يكشف عن ان ما فيه امارة المضرة لا نزاع في قبحه بل الاقوى كما
صرح الشيخ في العدة في مسئلة الاباحة والحظر والسيد في الغنية وجوب دفع الضرر المحتمل وبنى على ذلك
في العدة بعد العقل بقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ثم ان ما ذكره من ابتناء الكبرى على
التحسين والتقبيح العقليين غير ظاهر لان تحريم تعريض النفس للمهالك والمضار الدنيوية والاخروية
مما دل عليه الكتاب والسنة مثل التعليل في اية النبأ وقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم بناء على ان المراد العذاب والفتنة
الدنيويين وقوله تعالى واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة وقوله تعالى ويحذركم الله نفسه
وقوله تعالى افامن الذين مكروا السيئات الى غير ذلك نعم التمسك في سند الكبرى بالادلة الشرعية
يخرج الدليل المذكور عن الادلة العقلية لكن الظاهر ان مراد الحاجبي منع اصل الكبرى لا مجرد منع
استقلال العقل بلزومه ولا يبعد عن الحاجبي ان يشتبه عليه حكم العقل الالزامي بغيره بعد ان اشتبه
عليه اصل حكم العقل بالحسن والقبح والمكابرة في الاول ليس باعظم منها في الثاني ثانيها ما يظهر
من العدة والغنية وغيرهما من ان الحكم المذكور مختص بالامور الدنيوية فلا يجري في الاخروية مثل العقاب و
هذا كما ترى في الضعف فان المعيار هو التضرر مع ان المضار الاخروية اعظم اللهم الا ان يريد
المجيب ما سيجيء من ان العقاب مامون على ما لم ينصب الشارع دليلا على التكليف به بخلاف المضار الدنيوية التابعة
لنفس الفعل او الترك علم حرمته او لم يعلم او يريد بان المضار الغير الدنيوية وان لم يكن خصوص العقاب مما دل العقل

لا صغرى في مجرد ان الدليل العقلي ما يكون تمام مقدماته عقلية لا شرعية ولا ملفقة

والنقل

والنقل على وجوب علاجها على الحكيم وهو الباعث له على التكاليف والبعثة لكن هذا الجواب راجع الى منع
الصغرى لا الكبرى ثالثها النقض بالامارات التي قام الدليل القطعي على عدم اعتبارها كخبر الفاسق و
القياس على مذهب الامامية واجيب عنه تارة بعدم التزام حرمة العمل بالظن عند انسداد باب العلم واخرى
بان الشارع اذا الغى ظنا تبين ان في العمل به ضررا اعظم من ضرر ترك العمل به ويضعف الاول ان دعوى وجوب
العمل بكل ظن في مسئلة انسداد باب العلم وان لم يستبعد من غيرها الا انه خلاف مذهب الشيعة لا اقل
من كونه مخالفا للاجماعات المستفيضة بل المتواترة كما يعلم مما ذكروه في القياس والثاني بان اتيان الفعل
حذرا من ترتب الضرر على تركه او تركه حذرا من الضرر في فعله لا يتصور فيه ضرر اصلا لانه من الاحتياط
الذي استقل العقل بحسنه وان كانت الامارة مما ورد النهي عن اعتبارها ثم متابعة الامارة المفيدة للظن
بذلك الضرر وجعل مؤداها حكم الشرع والالتزام به والتدين ربما كان ضرره اعظم من الضرر المظنون فان
العقل مستقل بقبحه ووجود المفسدة فيه واستحقاق العقاب عليه لانه تشريع لكن هذا لا يختص بما علم الغاؤه
بل هو جار في كل ما لم يعلم اعتباره توضيحه انا قدمنا لك في تاسيس الاصل في العمل بالمظنة ان كل ظن لم يقم على
اعتباره دليل قطعي سواء قام دليل على عدم اعتباره ام لا فالعمل به بمعنى التدين بمؤداه وجعله حكما
شرعيا تشريع محرم دل على حرمته الادلة الاربعة واما العمل به بمعنى اتيان ما ظن وجوبه او ترك ما ظن حرمته
من دون ان يتشرع بذلك فلا قبح فيه اذا لم يدل دليل من الاصول والقواعد المعتبرة يقينا على خلاف
مؤدى هذا الظن بان يدل على تحريم ما ظن وجوبه او وجوب ما ظن تحريمه فان اراد ان الامارات التي
يقطع بعدم حجيتها كالقياس وشبهه يكون في العمل بها بمعنى التدين بمؤداها وجعله حكما شرعيا
ضرر اعظم من الضرر المظنون فلا اختصاص لهذا الضرر بتلك الظنون لان كل ظن لم يقم على اعتباره
قاطع يكون في العمل به بذلك المعنى هذا الضرر العظيم اعني التشريع وان اراد ثبوت الضرر في العمل بها
بمعنى اتيان ما ظن وجوبه حذرا من الوقوع في مضرة ترك الواجب وترك ما ظن حرمته لذلك كما يقتضيه قاعدة
دفع الضرر فلا ريب في استقلال العقل وبداهة حكمه بعدم الضرر في ذلك اصلا وان كان ذلك في
الظن القياسي ومن هنا فالاولى لهذا المجيب ان يبدل دعوى الضرر في العمل بتلك الامارات المنهي عنها بالخصوص
بدعوى ان في نهي الشارع عن الاعتناء بها وترخيصه في مخالفتها مع علمه بان تركها ربما يفضي الى ترك الواجب
وفعل الحرام مصلحة يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته في الواقع فتأمل وسيجيء تمام الكلام عند التكلم
في الظنون المنهي عنها بالخصوص وبيان كيفية عدم شمول ادلة حجية الظن لها انشاء الله تعالى فالاولى ان يجاب
عن هذا الدليل بانه ان اريد من الضرر المظنون العقاب فالصغرى ممنوعة فان استحقاق العقاب على الفعل
او الترك كاستحقاق الثواب عليهما ليس ملازما للوجوب والتحريم الواقعيين كيف وقد يتحقق التحريم ونقطع
بعدم العقاب في الفعل كما في الحرام والواجب المجهولين جهلا بسيطا او مركبا بل استحقاق الثواب والعقاب
انما هو على تحقق الاطاعة والمعصية اللتين لا تتحققان الا بعد العلم بالوجوب والحرمة او الظن المعتبر
بهما واما الظن المشكوك الاعتبار فهو كالشك بل هو هو بعد ملاحظة ان من الظنون ما امر الشارع

بالغائه

بالغائه ويحتمل ان يكون المفروض منها اللهم الا ان يقال ان الحكم بعدم العقاب والثواب فيما فرض من صور الجهل البسيط او المركب بالوجوب والحرمة انما هو لحكم العقل بقبح التكليف مع الشك او القطع بالعدم اما مع الظن بالوجوب والتحريم فلا يستقل العقل بقبح المؤاخذة ولا اجماع ايضا على اصالة البرائة في موضع النزاع ويرده انه لا يكفي المستدل منع استقلال العقل وعدم ثبوت الاجماع بل لا بد له من اثبات ان مجرد الوجوب والتحريم الواقعيين مستلزمان للعقاب حتى يكون الظن بهما ظنا به فاذا لم يثبت ذلك لشرع ولا عقل لم يكن العقاب مظنونا فالصغرى غير ثابتة ومنه يعلم فساد ما ربما يتوهم ان قاعدة دفع الضرر يكفي للدليل على ثبوت الاستحقاق وجه الفساد ان هذه القاعدة موقوفة على ثبوت الصغرى وهي الظن بالعقاب نعم لو ادعى ان دفع الضرر المشكوك لازم توجه فيما نحن فيه الحكم بلزوم الاحتراز في صورة الظن بناء على عدم ثبوت الدليل على نفي العقاب عند الظن فيصير وجوده محتملا فيجب دفعه لكنه رجوع عن الاعتراف باستقلال العقل وقيام الاجماع على عدم المؤاخذة على الوجوب والتحريم المشكوكين وان اريد من الضرر المظنون المفسدة المظنونة ففيه ايضا منع الصغرى فانا وان لم نقل بتغير المصالح والمفاسد بمجرد الجهل الا انا لا نظن بترتب المفسدة بمجرد ارتكاب ما ظن حرمته لعدم كون فعل الحرام علة تامة لترتب المفسدة حتى مع القطع بثبوت الحرمة لاحتمال تداركها بمصلحة فعل آخر لا يعلمه المكلف او يعلمه باعلام الشارع نظير الكفارة والتوبة وغيرهما من الحسنات التي يذهبن السيئات ويرد عليه ان الظن بثبوت مقتضي المفسدة مع الشك في وجود المانع كاف في وجوب الدفع كما في صورة القطع بثبوت المقتضي مع الشك في المانع فان احتمال وجود المانع للضرر او وجود ما يتدارك الضرر لا يعتنى به عند العقلاء سواء جامع الظن بوجود مقتضي الضرر ام القطع بل اكثر موارد التزام العقلاء التحرز عن المضار المظنونة كسلوك الطرق المخوفة وشرب الادوية المخوفة ونحو ذلك من موارد الظن بمقتضي الضرر دون العلة التامة له بل المدار في جميع غايات حركات الانسان من المنافع المقصود جلبها والمضار المقصود دفعها على المقتضيات جلها دون العلل التامة لان الموانع والمزاحمات مما لا تحصى ولا تحاط بها واضعف من هذا الجواب ما يقال ان في نهي الشارع عن العمل بالظن كلية الا ما خرج ترخيصا في ترك مراعاة الضرر المظنون ولذا لا يجب مراعاته اجماعا في القياس وجه الضعف ما ثبت سابقا من ان عمومات حرمة العمل بالظن او بما عدا العلم ~~انما يدل على حرمة العمل بالظن او بما عدا العلم~~ انما يدل على حرمته من حيث انه لا يغني عن الواقع ولا يدل على حرمة العمل به في مقام احراز الواقع والاحتياط لاجله والحذر عن مخالفته فالاولى ان يقال ان الضرر وان كان مظنونا الا ان حكم الشارع قطعا او ظنا بالرجوع في مورد الظن الى البرائة والاستصحاب وترخيصه لترك مراعاة الظن اوجب القطع او الظن بتدارك ذلك الضرر المظنون والا كان ترخيص العمل على الاصل المخالف للظن القاء في المفسدة توضيح ذلك انه لا اشكال في انه متى ظن بوجوب شيء وان الشارع الحكيم طلب فعله منا طلبا حتميا منجزا لا يرضى بتركه الا انه اخفى

علينا ذلك الطلب وحرم علينا الطلب فعلا كذلك فالعقل مستقل بوجوب فعل الاول وترك الثاني لانه يظن في ترك الاول الوقوع في مفسدة ترك الواجب المطلق الواقعي والمحبوب المنجز النفس الامري ويظن في فعل الثاني الوقوع في مفسدة الحرام الواقعي والمبغوض النفس الامري الا انه لو صرح الشارع بالترخيص في ترك العمل في هذه الصورة كشف ذلك عن مصلحة يتدارك بها ذلك الضرر المظنون ولذا وقع الاجماع على عدم وجوب مراعاة الظن بالوجوب والحرمة اذا حصل الظن من القياس وعلى جواز مخالفة الظن في الشبهات الموضوعية حتى يستبين التحريم او تقوم به البينة ثم انه لا فرق بين ان يحصل القطع بترخيص الشارع ترك مراعاة الظن بالضرر كما عرفت من الظن القياسي بالوجوب والحرمة ومن حكم الشارع بجواز الارتكاب في الشبهة الموضوعية وبين ان يحصل الظن بترخيص الشارع في ترك مراعاة ذلك الظن كما في الظن الذي ظن كونه منهيا عنه عند الشارع فانه يجوز ترك مراعاته لان المظنون تدارك ضرر مخالفته لاجل ترك مظنون الوجوب وفعل مظنون الحرمة فافهم اذا عرفت ذلك فنقول ان اصل البرائة والاستصحاب ان قام عليهما الرجوع اليهما في صورة عدم العلم ولو مع وجود الظن الغير المعتبر فلا اشكال في عدم وجوب مراعاة ظن الضرر في انه لا يجب الترك او الفعل مع ظن الوجوب والحرمة لما عرفت من ان ترخيص الشارع الحكيم للاقدام على ما فيه ظن الضرر لا يكون الا لمصلحة يتدارك بها ذلك الضرر المظنون على تقدير الثبوت واقعا وان منعنا عن قيام الدليل القطعي على علي الاصول وقلنا ان الدليل القطعي لم يثبت على اعتبار الاستصحاب خصوصا في الاحكام الشرعية وخصوصا مع الظن بالخلاف وكذا الدليل لم يثبت على الرجوع الى البرائة حتى مع الظن بالتكليف لان العمدة في دليل البرائة الاجماع والعقل المختصان بصورة عدم الظن بالتكليف فنقول لا اقل من ثبوت بعض الاخبار الظنية على الاستصحاب والبرائة عند عدم العلم الشامل لصورة الظن فيحصل الظن بترخيص الشارع لنا في ترك مراعاة ظن الضرر وهذا القدر يكفي في عدم الظن بالضرر وتوهم ان تلك الاخبار الظنية لا تعارض العقل المستقل بدفع الضرر المظنون مدفوع بان الفرض ان الشارع لا يحكم بجواز الاقتحام في مظان الضرر الا عن مصلحة يتدارك بها الضرر المظنون على تقدير ثبوته فحكم الشارع ليس مخالفا للعقل فلا وجه لاطراح الاخبار الظنية الدالة على هذا الحكم الغير المنافي لحكم العقل ثم ان مفاد هذا الدليل هو وجوب العمل بالظن اذا طابق الاحتياط لا من حيث هو ظن فاذا كان الظن مخالفا للاحتياط الواجب كما في صورة الشك في المكلف به فلا وجه للعمل بالظن ح ودعوى الاجماع المركب وعدم القول بالفصل واضحة الفساد ضرورة ان العمل في الصورة الاولى لم يكن بالظن من حيث هو بل من حيث كونه احتياطا وهذه الحيثية نافية للعمل بالظن في الصورة الثانية فحاصل ذلك العمل بالاحتياط كلية وعدم العمل بالظن راسا الثاني انه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح وقد يمنع قبح ترجيح المرجوح على الراجح اذ المرجوح قد يوافق الاحتياط فالاخذ به حسن عقلا وفيه ان المرجوح المطابق للاحتياط ليس العمل به ترجيحا للمرجوح

بل هو جمع فى العمل بين الراجح والمرجوح مثلا اذا ظن عدم وجوب شئ وكان وجوبه مرجوحا فحينئذ
الاتيان من باب الاحتياط ليس طرحا للراجح فى العمل لان الاتيان لا ينافى عدم الوجوب فان اريد
الاتيان بقصد الوجوب المنافى لعدم الوجوب ففيه ان الاتيان على هذا الوجه مخالف للاحتياط
فان الاحتياط هو الاتيان لاحتمال الوجوب لا بقصده وقد يجاب ايضا بان ذلك فرع وجوب الترجيح
بمعنى ان الامر اذا دار بين ترجيح المرجوح وترجيح الراجح كان الاول قبيحا واما اذا لم يثبت وجوب
الترجيح فلا مرجح للمرجوح ولا للراجح ومن ان التوقف عن ترجيح الراجح ايضا قبيح كترجيح المرجوح
فالاولى فى الجواب اولا بالنقض بكثير من الظنون المحرمة العمل بالاجماع او الضرورة وثانيا بالحل و
توضيحه تسليم القبح اذا كان التكليف وغرض الشارع متعلقا بالواقع ولم يمكن الاحتياط فان العقل قاطع بان
الغرض اذا تعلق بالذهاب الى بغداد وتردد الامر بين طريقين احدهما مظنون الايصال والاخر
موهوم فترجيح الموهوم قبيح لانه نقض للغرض واما اذا لم يتعلق التكليف بالواقع او تعلق به مع امكان
الاحتياط فلا يجب الاخذ بالراجح بل اللازم فى الاول هو الاخذ بمقتضى البراءة وفى الثانى الاخذ
بمقتضى الاحتياط فاثبات القبح موقوف على ابطال الرجوع الى البراءة فى موارد الظن وعدم وجوب
الاحتياط فيها ومعلوم ان العقل قاض بقبح ترجيح المرجوح فلا بد من ارجاع هذا الدليل الى دليل الانسداد
الاتى المركب من بقاء التكليف وعدم جواز الرجوع الى البراءة وعدم لزوم الاحتياط وغير
ذلك من المقدمات التى لا يتردد الامر بين الاخذ بالراجح والاخذ بالمرجوح الا بعد ابطالها
الثالث ما حكاه الاستاد عن استاده السيد الطباطبائى قدس سرهما من انه لا ريب فى وجود واجبات ومحرمات
كثيرة بين المشتبهات ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالاتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو موهوما
وترك ما يحتمل الحرمة كذلك ولكن مقتضى قاعدة نفى العسر والحرج عدم وجوب ذلك لانه عسر اكيد وحرج شديد
فمقتضى الجمع بين قاعدتى الاحتياط وانتفاء الحرج العمل بالاحتياط فى المظنونات دون المشكوكات و
الموهومات لان الجمع على غير هذا الوجه باخراج بعض المظنونات وادخال بعض المشكوكات والموهومات
باطل اجماعا وفيه انه راجع الى دليل الانسداد الاتى اذ ما من مقدمة من مقدمات ذلك الدليل
الا ويحتاج اليها فى اتمام هذا الدليل فراجع وتامل حتى يظهر لك حقيقة الحال مع ان العمل بالاحتياط فى المشكوكات ايضا كالمظنونات لا يلزم منه حرج قطعا لقلة موارد الشك
المتساوى الطرفين كما لا يخفى فيقتصر فى ترك الاحتياط على الموهومات فقط ودعوى ان كل من قال
بعدم الاحتياط فى الموهومات قال بعدمه ايضا فى المشكوكات فى غاية الضعف والسقوط **الدليل
الرابع** هو الدليل المعروف بدليل الانسداد وهو مركب من مقدمات **المقدمة الاولى**
انسداد باب العلم والظن الخاص فى معظم المسائل الفقهية **الثانية** انه لا يجوز لنا اهمال الاحكام
المشتبهة وترك التعرض لامتثالها بنحو من انحاء امتثال الجاهل العاجز عن العلم اليقينى التفصيلى بان
يقتصر فى الاطاعة على التكاليف القليلة المعلومة تفصيلا او بالظن الخاص القائم مقام العلم بنص

الشارع ونجعل انفسنا فى تلك الموارد ممن لا حكم عليه فيها كالاطفال والبهائم او
ممن حكمه فيها الرجوع الى اصالة العدم **الثالثة** انه اذا وجب التعرض لامتثالها
فليس امتثالها بالطرق الشرعية المقررة للجاهل من الاخذ بالاحتياط الموجب للعلم الاجمالى
بالامتثال او الاخذ فى كل مسئلة بالاصل المتبع شرعا فى نفس تلك المسئلة مع قطع
النظر عن ملاحظتها منضمة الى غيرها من المجهولات او الاخذ بفتوى العالم بتلك المسئلة
وتقليده فيها **الرابعة** انه اذا بطل الرجوع فى الامتثال الى الطرق الشرعية لعدم الوجوب
فى بعضها وعدم الجواز فى الاخر والمفروض عدم سقوط الامتثال بمقتضى المقدمة الثانية
تعين بحكم العقل المستقل الرجوع الى الامتثال الظنى والموافقة الظنية للواقع ولا يجوز العدول
عنه الى الموافقة الوهمية بان يؤخذ بالطرف المرجوح ولا الى الامتثال الاحتمالى والموافقة الشكية
بان يعتمد على احد طرفى المسئلة من دون تحصيل الظن فيها او يعتمد على ما يحتمل كونه طريقا
شرعيا للامتثال من دون افادته للظن اصلا **اما المقدمة الاولى** فهى بالنسبة الى انسداد باب
العلم فى الاغلب غير محتاجة الى الاثبات ضرورة قلة ما يوجب العلم التفصيلى بالمسئلة على وجه
لا يحتاج العمل فيها الى اعمال امارة غير علمية واما بالنسبة الى انسداد باب الظن الخاص فهى مبنية
على ان لا يثبت من الادلة المتقدمة لحجية الخبر الواحد حجية مقدار منه يفى بضميمة الادلة العلمية و
باقى الظنون الخاصة باثبات معظم الاحكام الشرعية بحيث لا يبقى مانع عن الرجوع فى المسائل
الخالية عن الخبر واخواته من الظنون الخاصة الى ما يقتضيه الاصل فى تلك من البراءة والاستصحاب
او الاحتياط او التخيير فتسليم هذه المقدمة ومنعها لا يظهر الا بعد التامل التام وبذل الجهد
فى النظر فيما تقدم من ادلة حجية الخبر وانه هل يثبت بها حجية مقدار واف من الخبر ام لا وهذه
هى عمدة مقدمات دليل الانسداد بل الظاهر المصرح به فى كلمات بعض ان ثبوت هذه المقدمة
يكفى فى حجية الظن المطلق للاجماع عليه على تقدير انسداد باب العلم والظن الخاص ولذا لم يذكر
صاحب المعالم وصاحب الوافية فى اثبات حجية الظن الخبرى غير انسداد باب العلم واما الاحتمالات
الاتية فى ضمن المقدمات الاتية من الرجوع بعد انسداد باب العلم والظن الخاص الى شئ
غير الظن فانما هى امور احتملها بعض المدققين من المتاخرين اولهم فيما اعلم المحقق جمال الدين
الخوانسارى حيث اورد على دليل الانسداد باحتمال الرجوع الى البراءة واحتمال الرجوع الى الاحتياط
وزاد عليها بعض من تاخر احتمالات اخر **المقدمة الثانية** وهى عدم جواز اهمال الوقائع المشتبهة على
كثرتها وترك التعرض لامتثالها بنحو من الانحاء فيدل عليه وجوه الاول الاجماع القطعى على ان
المرجع على تقدير انسداد باب العلم وعدم ثبوت الدليل على حجية اخبار الاحاد بالخصوص ليس هى
البراءة واجراء اصالة العدم فى كل حكم بل لا بد من التعرض لامتثال الاحكام المجهولة بوجه ما و
هذا الحكم وان لم يصرح به احد من قدمائنا بل المتاخرين فى مسئلة انسداد باب العلم الا انه معلوم
للمتتبع فى طريقة الاصحاب بل علماء الاسلام طرا فرب مسئلة غير معنونة يعلم اتفاقهم فيها من
ملاحظة كلماتهم فى نظائرها مع انه يكفى فى ذلك ما ذكروه فى ابطال البراءة فى مسئلة الانسداد
الى انسداد باب الظن الخاص فهى مبنية على ان لا يثبت من الادلة المتقدمة لحجية الخبر الواحد حجية

مقداً منه يفي بضميمة الادلة العلمية وما في الظنون الخاصة باثبات معظم الاحكام الشرعية بحيث
لا يبقى مانع عن الرجوع في المسائل الخالية عن الخبر واخواته من الظنون الخاصة الى ما يقتضيه
الاصل في تلك الواقعة من البرائة او الاستصحاب او الاحتياط او التخيير فتسليم هذه المقدمة ومنعها
لا يظهر الا بعد التامل التام وبذل الجهد في النظر فيما تقدم من ادلة حجية الخبر وانه هل يثبت
بها حجية مقدار واف من الخبر ام لا وهذه هي عمدة مقدمات دليل الانسداد بل الظاهر المصرح
في كلمات بعض ان ثبوت هذه المقدمة يكفي في حجية الظن المطلق للاجماع عليه على تقدير
انسداد باب الظن الخاص وكذا لم يذكر صاحب المعالم وصاحب الوافية في اثبات حجية الظن الخبري
غير انسداد باب العلم واما الاحتمالات الاتية في ضمن المقدمات الاتية من الرجوع بعد انسداد
باب الظن الخاص الى شيء اخر غير الظن فانما هي امور احتملها بعض المدققين من متاخر المتاخرين
اولهم فيما اعلم المحقق جمال الدين الخوانساري حيث ورد على دليل الانسداد باحتمال الرجوع
الى البرائة واحتمال الرجوع الى الاحتياط وزاد عليها بعض من تاخر احتمالات اخر واما المقدمة
الثانية وهي عدم جواز اهمال الوقائع المشتبهة على كثرتها وترك التعرض لامتثالها بنحو من الانحاء
فيدل عليه وجوه الاول الاجماع القطعي على ان المرجع على تقدير انسداد باب العلم وعدم ثبوت
الدليل على حجية اخبار الاحاد بالخصوص ليس هي البرائة واجراء اصالة العدم في كل حكم بل لا بد من التعرض
لامتثال الاحكام المجهولة بوجه ما وهذا الحكم وان لم يصرح به احد من قدمائنا بل المتاخرين في هذا
المقام الا انه معلوم للمتتبع في طريقة الاصحاب بل علماء الاسلام طرا فرب مسئلة غير معنونة يعلم
اتفاقهم فيها من ملاحظة كلماتهم في نظائرها الا ترى ان علمائنا العاملين بالاخبار التي بايدينا
لو لم يقم عندهم دليل خاص على اعتبارها كانوا يطرحونها ويستريحون في مواردها الى اصالة العدم
حاشا ثم حاشا مع انهم كثيرا ما يذكرون ان الظن يقوم مقام العلم في الشرعيات عند تعذر العلم
وقد حكي عن السيد قده في بعض كلماته الاعتراف بالعمل بالظن عند تعذر العلم بل قد ادعي في المختلف
في باب قضاء الفوائت الاجماع على ذلك الثاني ان الرجوع في جميع تلك الوقائع الى نفي الحكم
مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها في لسان جمع من مشايخنا بالخروج عن الدين بمعنى ان المقتصر على
التدين بالمعلومات التارك للاحكام المجهولة جاعلا لها كالمعدومة يكاد يعد خارجا عن الدين لقلة
المعلومات التي اخذ بها وكثرة المجهولات التي اعرض عنها وهذا امر يقطع ببطلانه كل احد بعد الالتفات الى
كثرة المجهولات كما يقطع ببطلان الرجوع الى نفي الحكم وعدم الالتزام بحكم لو فرض والعياذ بالله انسداد
باب العلم والظن الخاص في جميع الاحكام وانطماس هذا المقدار القليل من الاحكام المعلومة فيكشف
بطلان الرجوع الى البرائة عن وجوب التعرض لامتثال تلك المجهولات ولو على غير وجه العلم والظن الخاص
لا ان يكون تعذر العلم والظن الخاص منشأ للحكم بارتفاع التكليف بالمجهولات كما توهمه بعض من تمسك بالاجماع
على كل واحد واحدة من مقدمات الانسداد نعم هذا انما يستقيم في حكم واحد واحكام قليلة لم يوجد

عليه دليل علمي او ظني معتبر كما هو دأب المجتهدين بعد تحصيل الادلة والامارات في اغلب الاحكام اما
اذا صار معظم الفقه او كله مجهولا فلا يجوز فيه ان تسلك فيه هذا المنهج والحاصل ان ترك اكثر الاحكام
الفرعية بنفسه محذور ومفروغ عن بطلانه كطرح جميع الاحكام لو فرضت مجهولة وقد وقع ذلك
مصرحا او ملوحا في كلام جماعة من القدماء والمتاخرين منهم السيد قده حيث اورد على نفسه في المنع
عن العمل بخبر الواحد فقال فان قلت اذا سددتم طريق العمل باخبار الاحاد فعلى اي شيء تعولون في الفقه
كله فاجاب بما حاصله دعوى انفتاح باب العلم في الاحكام ولا يخفى انه لو جاز طرح الاحكام المجهولة
ولم يكن شيئا منكرا لم يكن وجه للايراد المذكور اذ الفقه حينئذ ليس الا عبارة عن الاحكام التي قام عليها الدليل والمرجع
وكان فيه معول ولم يكن وقع فيه ايضا للجواب بدعوى الانفتاح الراجعة الى دعوى عدم الحاجة
الى اخبار الاحاد بل المناسب حينئذ الجواب بان عدم المعول في اكثر المسائل لا يوجب فتح باب العمل بخبر
الواحد والحاصل ان ظاهر السؤال والجواب المذكورين التسالم والتصالح على انه لو فرض الحاجة الى اخبار
الاحاد لعدم المعول في اكثر الفقه لزم العمل عليها وان لم يقم عليه دليل بالخصوص فان نفس الحاجة اليها
هي اعظم دليل بناء على عدم جواز طرح الاحكام ومن هنا ذكر السيد صدر الدين في شرح الوافية
ان السيد قده قد اصطلح بهذا الكلام مع المتاخرين ومنهم الشيخ قده في العدة حيث انه بعد دعوى
الاجماع على حجية اخبار الاحاد قال ما حاصله انه لو ادعى احد ان دعوى عمل الامامية بهذه
الاخبار كان لاجل قرائن انضمت اليها كان معولا على ما يعلم من الضرورة خلافه ثم قال ومن قال
انى متى عدمت شيئا من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر
الاحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا حد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته
لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه انتهى ولعمري يكفي مثل هذا الكلام من الشيخ
في قطع توهم جواز الرجوع الى البرائة عند فرض فقد العلم والظن الخاص في اكثر الاحكام ومنهم العلامة
في نهج المسترشدين في مسئلة اثبات عصمة الامام ع حيث ذكر انه ع لا بد ان يكون حافظا للاحكام
واستدل بان الكتاب والسنة لا يدلان على التفاصيل الى ان قال والبرائة الاصلية ترفع جميع الاحكام
ومنهم بعض اصحابنا في رسالته المعمولة في علم الكلام المسماة بعصرة المنجود حيث استدل على عصمة
الامام ع بانه حافظ للشريعة لعدم احاطة الكتاب والسنة به الى ان قال والقياس باطل والبرائة الاصلية
ترفع جميع الاحكام انتهى ومنهم الفاضل المقداد في شرح الباب الحادي عشر الا انه قال ان الرجوع
الى البرائة الاصلية رفع اكثر الاحكام والظاهر ان مراد العلامة وصاحب الرسالة قدس سرهما من جميع الاحكام
ما عدا المستنبط من الادلة العلمية لان كثيرا من الاحكام ضرورية لا ترفع بالاصل ولا يشك فيها
حتى يحتاج الى الامام ع ومنهم المحقق الخوانساري فيما حكي عنه السيد الصدر في شرح الوافية من انه رجح
الاكتفاء في تعديل الراوي بعدل واحد مستشكلا بعده مفهوم اية النبأ بان اعتبار التعدد يوجب خلو
اكثر الاحكام عن الدليل ومنهم صاحب الوافية حيث تقدم عنه عند الاستدلال على حجية اخبار الاحاد

كلام ... العلامة في ... الرجوع الى البرائة

كلام السيد مرتضى علم الهدى

كلام الشيخ الطوسي

كلام العلامة

كلام الفاضل المقداد

كلام المحقق الخوانساري

كلام الفاضل التوني

الوافية

بانا

بانا نقطع مع طرح اخبار الاحاد فى مثل الصلوة والصوم والزكوة والحج والمتاجر والانكحة
وغيرها بخروج حقايق هذه الامور وهذه عبارة اخرى عن الخروج عن الدين الذى عبّر به جماعة
من مشايخنا ومنهم بعض شراح الوسائل حيث استدل على حجية اخبار الاحاد بانه لو لم يعمل بها لبطل
التكليف وبطلانه ظاهر ومنهم المحدث البحرانى صاحب الحدائق حيث ذكر فى مسئلة ثبوت الربا فى
الحنطة بالشعير خلاف الحلى فى ذلك وقوله بكونهما جنسين ان الاخبار الواردة فى اتحادهما اخبار آحاد
لا يوجب علما ولا عملا قال فى رده ان الواجب عليه مع رد هذه الاخبار ونحوها من اخبار الشريعة هو
الخروج عن هذا الدين الى دين آخر انتهى ومنهم العضد تبعا للحاجبى حيث حكى عن بعضهم الاستدلال
على حجية خبر الواحد بانه لولاها لخلت اكثر الوقايع عن المدرك ثم انه وان ذكر فى الجواب عنه
اما بمنع الخلو عن المدرك لان الاصل من المدارك لكن هذا الجواب من العامة القائلين بعدم اتيان
النبى صلى الله عليه وآله باحكام جميع الوقايع ولو كان المجيب من الامامية القائلين باكمال الشريعة وبيان جميع الاحكام
لم يجب بذلك وبالجملة فالظاهر ان خلو الاحكام عن المدرك المستلزم للرجوع فيها الى نفى الحكم وعدم
الالتزام فى معظم الفقه بحكم تكليفى كانه امر مفروغ البطلان والغرض من جميع ذلك الرد على بعض من
تصدى لرد هذه المقدمة ولم يأت لشئ عدا ما قرع سمع كل احد من الادلة الاربعة وعدم ثبوت الكلية
التكليف الا بعد البيان ولم يتفطن لان يجريها فى غير ما نحن فيه فهل يرى من نفسه اجراءها لو فرضنا و
العياذ بالله ارتفاع العلم بجميع الاحكام بل نقول لو فرضنا ان مقلدا دخل عليه وقت الصلوة ولم يعلم
من الصلوة عدا ما يعلم من ابويه بظن الصحة مع احتمال الفساد عنده احتمالا ضعيفا ولم يتمكن من ازيد
من ذلك فهل يلتزم بسقوط التكليف عنه بالصلوة فى هذه الحالة او انه يأتى بها على حسب الحال
من قول ابويه والمفروض ان قول ابويه مما لم يدل عليه دليل شرعى فاذا لم تجد من نفسك الرخصة فى تجويز ترك
الصلوة لهذا الشخص فكيف ترخص الجاهل بمعظم الاحكام فى نفى الالتزام بشئ منها عدا القليل المعلوم
او المظنون بالظن الخاص وترك ما عداه ولو كان مظنونا بظن لم يقم على اعتباره دليل خاص بل الانصاف
انه لو فرض والعياذ بالله فقد الظن المطلق فى معظم الاحكام كان الواجب الرجوع الى الامتثال
الاحتمالى بالتزام ما لا يقطع معه بطرح الاحكام الواقعية **الثالث** انه لو سلمنا ان الرجوع الى
البراءة لا يوجب شيئا مما ذكر من المحذور والتالى وهو الخروج عن الدين فنقول انه لا دليل على الرجوع الى
البراءة من جهة العلم الاجمالى بوجود الواجبات والمحرمات فان ادلتها مختصة بغير هذه الصورة ونحن
نعلم اجمالا ان فى المظنونات واجبات كثيرة ومحرمات كثيرة والفرق بين هذا الوجه وسابقه ان الوجه
السابق كان مبنيا على لزوم المخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها بالخروج عن الدين فهو مختص بصورة مستقل
وان قلنا بجواز العمل بالاصل فى صورة لزوم مطلق المخالفة القطعية وهذا الوجه مبنى على ان مطلق
المخالفة القطعية غير جائز واصل البراءة فى مقابلها غير جار ما لم يصل المعلوم الاجمالى الى حد الشبهة
الغير المحصورة وقد ثبت فى مسئلة البراءة ان مجريها الشك فى اصل التكليف لا الشك فى تعيينه مع القطع

بثبوت اصله كما فى ما نحن فيه فان قلت اذا فرضنا ان ظن المجتهد ادى فى جميع الوقايع الى ما يوافق البراءة
فما تصنع قلت اولا انه مستحيل لان العلم الاجمالى بوجود الواجبات والمحرمات الكثيرة فى جملة الوقايع
المشتبهة يمنع عن حصول الظن بعدم وجوب شئ من الوقايع المحتملة للوجوب وعدم حرمة شئ من الوقايع
المحتملة للتحريم لان الظن بالسالبة الكلية يناقض العلم بالموجبة الجزئية فان لا شخص من العلماء بفاسق
يناقض العلم اجمالا بان بعض العلماء فاسق وثانيا انه على تقدير الامكان غير واقع لان الامارات
التى يحصل للمجتهد منها الظن فى الوقايع لا تخلو عن الاخبار المتضمنة كثير منها لاثبات التكليف
وجوبا وتحريما فحصول الظن بعدم التكليف فى جميع الوقايع امر يعلم عادة بعدم وقوعه وثالثا
لو سلمنا وقوعه لكن لا يخرج العمل بعدم التكليف فى جميع الوقايع لاجل العلم الاجمالى المفروض
فلا بد حينئذ من التبعيض بين مراتب الظن بالقوة والضعف فنعمل فى موارد الظن الضعيف
بنفى التكليف بمقتضى الاحتياط وفى موارد الظن القوى بنفى التكليف بمقتضى البراءة ولو
فرض التسوية فى القوة والضعف كان الحكم كما لم يكن ظن فى شئ من تلك الوقايع من التخيير ان لم
يتيسر لهذا الشخص الاحتياط وان تيسر الاحتياط تعين الاحتياط فى حق نفسه ان لم يجر لغيره
ولكن الظاهر ان ذلك مجرد فرض غير واقع لان الامارات كثيرة منها مثبتة للاحكام التكليفية
فراجع كتب الاخبار ثم انه قد يرد الرجوع الى اصالة البراءة تبعا لصاحب المعالم وشيخنا البهائى
فى الزبدة بان اعتبارها من باب الظن والظن منتف فى مقابل الخبر ونحوه من امارات الظن وفيه
منع كون البراءة من باب الظن كيف ولو كانت كذلك لم يكن دليل على اعتبارها بل هو من باب حكم العقل
القطعى بقبح التكليف من دون بيان وذكر المحقق القمى رحمه الله فى منع حكم العقل انما ان يريد به الحكم
القطعى او الظنى فان كان الاول فدعوى كون مقتضى اصل البراءة قطعيا اول الكلام كما لا يخفى
على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين من العقل والنقل سلمنا كونه قطعيا فى الجملة لكن المسلم انما
هو قبل ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما اجمالا على سبيل اليقين يثبطنا
عن الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى سلمنا ذلك ولكن لا نم حصول القطع بعد ورود مثل الخبر الواحد
الصحيح على خلافه وان اراد الحكم الظنى سواء كان بسبب كونه بذاته مفيدا للظن او من جهة استصحاب الحالة
السابقة فهو ايضا ظن مستفاد من ظاهر الكتاب والاخبار التى لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه ممنوع
بعد ورود الخبر الصحيح اذ حصل من خبر الواحد ظن اقوى منه انتهى كلامه وفيه ان حكم العقل بقبح
المؤاخذة من دون البيان حكم قطعى لا اختصاص له بحال دون حال فلا وجه لتخصيصه بما قبل ورود الشرع
ولم يقع خلاف فيه بين العقلاء وانما ذهب من ذهب الى وجوب الاحتياط لزعم نصب الشارع البيان على
وجوب الاحتياط من الآيات والاخبار التى ذكروها واما الخبر الصحيح فهو كغيره من الظنون ان قام دليل قطعى
على اعتباره كان داخلا فى البيان ولا كلام فى عدم جريان البراءة معه لا من جهة كونه غير مؤثر فى الحكم العقلى
الحاصل لان لاحد من الاخلاق ان فصل على نفيه ... عدم بيان التكليف بالدليل العام اقامة الدليل على كون الظن تعيينا

وبما ذكرنا ظهر صحة دعوى الاجماع على اصالة البراءة في المقام لانه اذا فرض عدم الدليل على اعتبار
الظن المقابل صدق قطعًا عدم البيان فيجري البراءة وظهر فساد دفع اصل البراءة بان المستند فيها
ان كان هو الاجماع فهو مفقود في محل البحث وان كان هو العقل فمورده صورة عدم الدليل ولا
تم عدم الدليل مع وجود الخبر هذا الكلام حاصل الفقرة الاخيرة مما يضحك الثكلى فان عدم ثبوت
كون الخبر دليلا يكفي في تحقق مصداق القطع لعدم الدليل الذي هو مجرى البراءة واعلم ان الاعتراض
على مقدمات دليل الانسداد بعدم استلزامها للعمل بالظن لجواز الرجوع الى البراءة وان كان قد
اوردها صاحب المعالم وصاحب الزبدة واجابا عنه بما تقدم مع رده من ان اصالة البراءة لا يقاوم الظن الحاصل
من خبر الواحد الا ان اوّل من شيّد الاعتراض به وحرره لا من باب الظن هو المحقق المدقق جمال الدين قدس سره
في حاشيته حيث قال بعد على الدليل المذكور ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا
لا يوجب جواز العمل بالظن حتى يتجه ما ذكروه لجواز ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضرورة
او اجماع نحكم به وما لم يحصل العلم به نحكم فيه باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب
التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او بظن يقوم على اعتباره دليل
يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان
الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الآحاد بخلافها بل لما ذكرنا
من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا ولا يكفي الظن به ويؤكده ما ورد من النهي
عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة فا
الخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية
والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولم يمكن لنا ترك التسمية فلا محيص لنا
عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيها لثبوت وجوب اصل التسمية وعدم ثبوت وجوب الجهر والاخفات
فلا حرج لنا في شيء منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلا انتهى كلامه
رفع مقامه وقد عرفت ان المحقق القمي قدس سره قد اجاب عنه بما لا يسلم عن الفساد فالحق رده بالوجوه الثلثة
المتقدمة ثم ان ما ذكره من التخلص عن العمل بالظن بالرجوع الى البراءة لا يجري في جميع الفقه اذ قد يتردد
الامر بين كون المال لاحد شخصين كما اذا شك في صحة بيع المعاطات فتبايع بها اثنان فانه لا يجري
هنا البراءة لحرمة تصرف كل منهما على تقدير كون المبيع ملك صاحبه وكذا في الثمن ولا معنى للتخيير ايضا
لان كلا منهما يختار مصلحته ويختبر الحاكم هنا الدليل عليه مع ان الكلام في حكم الواقعة لا في علاج الخصومة
اللهم الا ان يتمسك في امثاله باصالة عدم ترتب الاثر بناء على ان اصالة العدم من الادلة الشرعية
فلو ابتنى في الايراد ايضا البراءة باصالة العدم كان اشمل ويمكن ان يكون هذا الاصل يعني اصل
الفساد وعدم التملك في امثاله داخلا في المستثنى في لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم او بظن يقوم
على اعتباره دليل يفيد العلم بناء على ان اصل العدم من الظنون الخاصة التي قام على اعتبارها الاجماع

والسيرة الا ان يمنع قيامهما على اعتباره عند اشتباه الحكم الشرعي مع وجود الظن على خلافه
واعتباره من باب الاستصحاب مع ابتنائه على حجية الاستصحاب في الحكم الشرعي رجوع الى الظن العقلي
الظن الحاصل من اخبار الآحاد الدالة على الاستصحاب اللهم الا ان يدعى تواترها ولو اجمالا الا بمعنى
حصول العلم بصدور بعضها اجمالا فيخرج عن خبر الآحاد ولا يخلو عن تامل وكيف كان ففي الاجوبة المتقدمة
ولا اقل من الوجه الاخير غنى وكفاية ان شاء الله وتقع المقدمة الثالثة في بطلان وجوب تحصيل الامتثال
بالطرق المقررة للجاهل من الاحتياط او الرجوع في كل مسئلة الى ما يقتضيه الاصل في تلك المسئلة او الرجوع
الى فتوى العالم بالمسئلة وتقليده فيها فنقول ان كلا من هذه الامور الثلثة وان كان طريقا شرعيا
في الجملة لامتثال الحكم المجهول الا ان منها ما لا يجب في المقام ومنها ما لا يجري اما الاحتياط فهو و
ان كان مقتضى الاصل والقاعدة النقلية والعقلية عند ثبوت العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات
الا انه في المقام اعني صورة انسداد باب العلم في معظم المسائل الفقهية غير واجب لوجهين احدهما
الاجماع القطعي على عدم وجوبه في المقام لا بمعنى ان احدا من العلماء لم يلتزم بالاحتياط في كل الفقه
او جله حتى يرد عليه ان عدم التزامهم به انما هو لوجود المدارك المعتبرة عندهم للاحكام فلا يقاس عليهم من
لا يجد مدركا في المسئلة بل بالمعنى الذي تقدم نظيره بالمعنى في الاجماع على عدم الرجوع الى البراءة و
حاصله دعوى الاجماع القطعي على ان المرجع في الشريعة على تقدير انسداد باب العلم في معظم الاحكام
وعدم ثبوت حجية اخبار الآحاد رأسا او باستثناء قليل هو في جنب الباقي كالمعدوم ليس هو الاحتياط
في الدين والالتزام بفعل كل ما يحتمل الوجوب ولو موهوما وترك ما يحتمل الحرمة كذلك وصدق هذه الدعوى
يجده المنصف من نفسه بعد ملاحظة قلة المعلومات الثاني لزوم العسر الشديد والحرج الاكيد في التزامه لكثرة
ما يحتمل موهوما وجوبه خصوصا في ابواب الطهارة والصلوة فمراعاته مما يوجب الحرج والمثال لا يحتاج
اليه فلو بنى العالم الخبير بموارد الاحتياط فيما لم ينعقد عليه اجماع قطعي او خبر متواتر على الالتزام بالاحتياط
في جميع اموره يوما وليلة لوجد صدق ما ادعيناه هذا كله بالنسبة الى نفس العمل بالاحتياط واما
تعليم المجتهد موارد الاحتياط لمقلده وتعلم المقلد موارد الاحتياط الشخصية وعلاج تعارض الاحتياطات
وترجيح الاحتياط الناشي عن الاحتمال القوي على الاحتياط الناشي عن الاحتمال الضعيف فهو امر
مستغرق لاوقات المجتهد والمقلد فيقع الناس من جهة تعلم هذه الموارد وتعليمها في حرج يخل بنظام معاشهم
ومعادهم توضيح ذلك ان الاحتياط في مسئلة التطهير بالماء المستعمل في رفع الحدث ترك التطهير به
لكن قد يعارضه في الموارد الشخصية احتياطات اخر بعضها اقوى منه وبعضها اضعف وبعضها مساو
فانه قد يوجد ماء آخر للطهارة وقد لا يوجد معه الا التراب وقد لا يوجد من مطلق الطهور غيره
فان الاحتياط في الاول هو الطهارة من ماء آخر لو لم يزاحمه الاحتياط من جهة اخرى كما اذا كان قد اصابه ما
لم ينعقد الاجماع على طهارته وفي الثاني هو الجمع بين الطهارة المائية والترابية ان لم يزاحمه ضيق الوقت المجمع عليه
وفي الثالثة الطهارة من ذلك المستعمل والصلوة ان لم يزاحمه مزاحم آخر مع كون الاحتياط في كثير الموارد ...

والجمع بينه وبين غيره وبالجملة فمعظم موارد الاحتياط التخيير وتعلمها فضلا عن العمل بها امر يكاد
يلحق بالمتعذر ويظهر ذلك بالتأمل في الوقائع الاتفاقية فان قلت لا يجب على المقلد متابعة هذا المجتهد
الذي ادى نظره الى انسداد باب العلم في معظم المسائل ووجوب الاحتياط بل يقلد غيره قلت مع ان لنا
ان نفرض انحصار المجتهد في هذا الشخص ان كلامنا في حكم الله سبحانه بحسب اعتقاد هذا المجتهد الذي
اعتقد انسداد باب العلم وعدم الدليل على ظن خاص يكتفى به في تحصيل غالب الاحكام وان من يدعي
وجود الدليل على ذلك فانما نشأ اعتقاده عما لا ينبغي الركون اليه ويكون الركون اليه جزما في غير محله
فالكلام في ان حكم الله تعالى على تقدير انسداد باب العلم وعدم نصب الطريق الخاص لا يمكن ان يكون هو
الاحتياط بالنسبة الى العباد للزوم الحرج البالغ حد اختلال النظام ولا يخفى انه لا وجه لدفع هذا
الكلام بان العوام يقلدون مجتهدا غير هذا قائلا بعدم انسداد باب العلم او بنصب الطرق الظنية
الوافية باغلب الاحكام فلا يلزم عليهم حرج وضيق ثم ان هذا كله مع كون المسألة في نفسها مما يمكن فيه
الاحتياط ولو بتكرار العمل في العبادات اما مع عدم امكان الاحتياط كما لو دار المال بين صغيرين
يحتاج كل واحد منهما الى صرفه عليه في الحال وكما في المرافعات فلا مناص عن العمل بالظن وقد يورد على
ابطال الاحتياط بلزوم الحرج بوجوه لا بأس بالاشارة الى بعضها منها النقض بما لو ادى اجتهاد المجتهد
وعمله بالظن الى فتوى يوجب الحرج كوجوب الترتيب بين الحاضرة والفائتة لمن عليه فوائت كثيرة او وجوب
الغسل على مريض اجنب متعمدا وان اصابه ما اصابه من المرض كما هو قول بعض اصحابنا وكذا لو فرضنا
اداء ظن المجتهد الى وجوب امور كثيرة يحصل العسر بمراعاتها وبالجملة فلزوم الحرج من العمل بالقواعد لا يوجب
الاعراض عنها وفيما نحن فيه اذا اقتضى القاعدة رعاية الاحتياط لم يرفع اليد عنها للزوم العسر والجواب
ان ما ذكر في غاية الفساد لان مرجعه ان كان الى منع نهوض ادلة نفي الحرج للحكومة على مقتضيات القواعد
والعمومات وتخصيصها بغير صورة لزوم الحرج فينبغي ان ينقل الكلام في منع ثبوت قاعدة الحرج ولا يخفى ان
منعه في غاية السقوط لدلالة الاخبار المتواترة معنى عليه مضافا الى دلالة ظاهر الكتاب والحاصل ان
قاعدة نفي الحرج مما ثبت بالادلة الثلثة بل الاربعة في مثل المقام لاستقلال العقل بقبح التكليف بما يوجب اختلال
نظام المكلف نعم هي في غير ما يوجب الاختلال قاعدة ظنية تقبل الخروج عنها بالادلة الخاصة المحكمة
وان لم تكن قطعية واما القواعد والعمومات المثبتة للتكليف فلا اشكال بل لا خلاف في حكومة ادلة نفي
الحرج عليها لا لان النسبة بينهما عموم من وجه فيرجع الى اصالة البراءة كما قيل او الى المرجحات الخارجية
المعاضدة بقاعدة نفي الحرج كما زعم بل لان ادلة نفي العسر والحرج في انفسها بمدلولها اللفظي حاكمة على العمومات
المثبتة للتكليف وهذا هو السر في عدم ملاحظة الفقهاء هاهنا في المورد من المرجحات لتلك العمومات
ونعما ما نبه عليهم لم يرجح توقيفي اطلعوا عليه واختفى علينا ولم يشعروا بوجه لتقديم كونها حاكمة
على العمومات وتوضيح هذا وان كان له مقام اخر الا انا نشير اجمالا الى ما يدعوا الى التامل وتوضيحه
المذكور في محله ويوجب الاعراض عما زعمه غير واحد من وقوع التعارض بينها وبين سائر العمومات فيجب الرجوع

في مثل المقام

ثم الحاكم [illegible] بحيث غير مرجح [illegible] بعض متأخري المتأخرين على الفقهاء

[illegible] بالوزن مضمنة [illegible]

١١

الى الاصول والمرجحات وهو ما رواه عبد الاعلى مولى آل سام فيمن عثر فانقطع ظفره فجعل عليه مرارة
فكيف يصنع بالوضوء فقال عليه السلام يعرف هذا واشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه
فان في احالة الامام عليه السلام لحكم هذه الواقعة الى عموم نفي الحرج بيانا لان ما ينبغي ان يعلم منه ان الحكم في هذه
الواقعة المسح فوق المرارة مع معارضة العموم المذكور بالعمومات الموجبة للمسح على البشرة دلالة واضحة
على حكومة عمومات نفي الحرج بانفسها على العمومات المثبتة للتكاليف من غير ملاحظة تعارض وترجيح
في البين فافهم وان كان مرجع ما ذكره الى ان التزام العسر اذا دل عليه الدليل لا مانع منه كما فيما ذكر من الامثلة الفرعية
ففيه ما عرفت من انه لا يخصص تلك العمومات الا ما يكون اخص منها معاضدا بما يوجب قوتها على تلك
العمومات الكثيرة الواردة في الكتاب والسنة والمفروض انه ليس في المقام الا قاعدة الاحتياط التي يدفع
اليد عنها لاجل العسر في موارد كثيرة مثل الشبهة الغير المحصورة وما لو علم ان عليه فوائت ولا يحصي عددها
وغير ذلك بل ادلة العسر بالنسبة الى قاعدة الاحتياط من قبيل الدليل بالنسبة الى الاصل فتقديمها
عليها اوضح من تقديمها على العمومات الاجتهادية واما ما ذكره من فرض اداء ظن المجتهد الى وجوب
امور يلزم من فعلها الحرج فيرد عليه اولا منع امكانه لانا علمنا بادلة نفي الحرج ان الواجبات الشرعية
في الواقع ليست بحيث يوجب العسر على المكلف ومع هذا العلم الاجمالي يمتنع الظن التفصيلي بوجوب
امور في الشريعة يوجب ارتكابها العسر على ما مر نظيره في الايراد على دفع الرجوع الى البراءة وثانيا
سلمنا امكان ذلك اما لكون الظنون الحاصلة في المسائل الفرعية كلها او بعضها ظنونا نوعيا لا ينافي
العلم الاجمالي بمخالفة البعض للواقع او بناء على ان المستفاد من ادلة نفي العسر والحرج ليس هو القطع او
الظن الشخصي بانتفاء العسر بل غايته الظن النوعي الحاصل من العمومات بذلك فلا ينافي الظن الشخصي التفصيلي
في المسائل الفرعية على الخلاف واما بناء على ما ربما يدعى من عدم التنافي بين الظنون التفصيلية
الشخصية والعلم الاجمالي بخلافها كما في الظن الحاصل من الغلبة مع العلم الاجمالي بوجود الفرد النادر على
الخلاف لكن يمنع وقوع ذلك لان الظنون الحاصلة للمجتهد بناء على مذهب الامامية من عدم اعتبار الظن
القياسي واشباهه ظنون حاصلة من امارات مضبوطة محصورة كاقسام الخبر والشهرة والاستقراء
والاجماع المنقول والاولوية الاعتبارية ونظائرها ومن المعلوم للمتتبع فيها ان مؤداها لا
يفضي الى الحرج لكثرة ما يخالف الاحتياط فيها كما لا يخفى على من لاحظها وسبرها سبرا اجماليا وثالثا
سلمنا امكانه ووقوعه لكن العمل بتلك الظنون لا يؤدي الى اختلال النظام حتى لا يمكن اخراجها
من عمومات نفي العسر فيعمل بها في مقابلة عمومات نفي العسر ويخصصها بها لما عرفت من قبولها في غير مورد
الاختلال وليس هذا كرا على ما فررنا منه حيث انا عملنا بالظن فرارا عن لزوم العسر فاذا ادى اليه فلا
وجه للعمل بها لان العسر اللازم على تقدير طرح العمل بالظن كان بالغا حد اختلال النظام من جهة لزوم
مراعاة الاحتمالات الموهومة والمشكوكة واما الظنون المطابقة لمقتضى الاحتياط فلا بد من العمل
بها سواء عملنا بالظن او عملنا بالاحتياط وح فليس العسر اللازم من العمل بالظنون الاجتهادية في فرض المعترض

من جهة العمل بالظن بل من جهة مطابقته لمقتضى الاحتياط فلو عمل بالاحتياط وجب عليه ان
الى تلك الظنون الاحتمالات الموهومة والمشكوكة المطابقة للاحتياط ومنها ان تقع
التعارض بين الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن وعمومات النافية للحرج والاول فيبقى اصالة
الاحتياط مع العلم الاجمالي بالتكاليف لكثرة سبلته عن المزاحم وفيه ما لا يخفى لما عرفت في
تاسيس الاصل من ان العمل بالظن ليس فيه اذا لم يكن بقصد التشريع والالتزام شرعا بمؤداه حرمة
ذاتية وانما يحرم اذا ادى الى مخالفة الواقع من وجوب وتحريم فالنافي للعمل بالظن فيما نحن فيه ليس
الا قاعدة الامرة باحراز الاحتمالات الموهومة وترك العمل بالظنون المقابلة لتلك الاحتمالات
وقد فرضنا ان قاعدة الاحتياط ساقطة بادلة نفي العسر والحرج ثم لو فرضنا ثبوت الحرمة الذاتية
للعمل بالظن ولو لم يكن على جهة التشريع لكن عرفت سابقا عدم معارضة عمومات نفي العسر بشيء من
العمومات المثبتة للتكليف المتعسر ومنها ان الادلة النافية للعسر انما تنفي وجوده في الشريعة بحسب
اصل الشرع اولا وبالذات فلا تنافي وقوعه بسبب عارض لا يستند الى الشارع ولذا لو نذر المكلف امورا
عسرة كالاخذ بالاحتياط في جميع الاحكام الغير المعلومة وكصوم الدهر واحياء بعض الليالي
او المشي الى الحج والزيارات لم يمنع تعسرها عن انعقاد نذرها لان الالتزام بها انما جاء من قبل
المكلف وكذا لو آجر نفسه لعمل شاق لم يمنع مشقته من صحة الاجارة ووجوب الوفاء بها وح فنقول
لا ريب ان وجوب الاحتياط باتيان كل ما يحتمل الحرمة انما هو من جهة اختفاء الاحكام الشرعية المسببة
عن المكلفين المقصرين في محافظة الاثار الصادرة عن الشارع المبينة للاحكام والمميزة للحلال عن
الحرام وهذا التسبب ان لم يكن عن فعل كل مكلف لعدم مدخلية اكثر المكلفين في ذلك الا ان
التكليف ليس قبيحا عقليا حتى يقبح ان يكلف به من لم يكن سببا ويختص عدم قبحه بمن صار التعسر
من سوء اختياره بل هو امر منفي بالادلة السمعية وظاهرها ان المنفي هو جعل الاحكام الشرعية
اولا وبالذات على وجه توجب العسر على المكلف فلا ينافي عروض التكليف العسر لامتثالها من تقصير
المقصرين في ضبطها وحفظها عن الاختفاء مع كون ثواب الامتثال ح اكثر بمراتب الا ترى ان الاجتهاد
الواجب على المكلفين ولو كفاية من الامور الشاقة جدا خصوصا في هذه الازمنة فهل السبب فيه الا تقصير
المقصرين الموجبين لاختفاء اثار الشريعة وهل يفرق في نفي العسر بين الوجوب الكفائي والعيني
والجواب عن هذا الوجه ان ادلة نفي العسر سيما البالغ منه حد اختلال النظام والاضرار بامور المعاش
والمعاد لا فرق فيها بين ما يكون بسبب يستند عرفا الى الشارع وهو الذي اريد بقولهم ما غلب
الله عليه فالله اولى بالعذر وبين ما يكون مستندا الى غيره ووجوب صوم الدهر على ناذره اذا
كان فيه مشقة لا تتحمل عادة ثم وكذا امثالها من المشي الى بيت الله جل ذكره واحياء الليالي وغيرها
مع امكان ان يقال بان ما التزمه المكلف على نفسه من المشاق لازم خارج عن العمومات الا اذا كان السبب فيه
نفس المكلف ففرق بين الجنابة متعمدا فلا يجب الغسل مع المشقة وبين اجارة النفس للمشاق لان

الحكم في الاول ناشيء من الشارع وفي الثاني امضاء لما الزمه المكلف على نفسه فتدبر واما الاجتهاد
الواجب كفاية عند انسداد باب العلم فمع انه شيء يقضي بوجوده الادلة القطعية فلا ينظر الى
تعسره وتيسره فهو ليس امرا حرجا خصوصا بالنسبة الى اهله فان مزاولة العلوم لاهلها ليس باشق
من اكثر المشاغل الصعبة التي تحملها الناس لمعاشهم وكيف كان فلا يقاس عليه اما عمل العباد بالاحتياط
ومراقبة ما هو احوط الامرين او الامور في الوقايع الشخصية اذا دار الامر فيها بين الاحتياطات المتعارضة
فان هذا دونها خرط القتاد اذ اوقات المجتهد لا تفي بتميز موارد الاحتياطات المتعارضة ثم
ارشاد المقلدين الى ترجيح بعض الاحتياطات على بعض عند تعارضها في الموارد الشخصية التي
تتفق للمقلدين كما مثلنا لك سابقا بالماء المستعمل في رفع الحدث الاكبر وتردد الاحتياط بوجوه اخر
غير ما ذكرنا من الاجماع والحرج منها انه لا دليل على وجوب الاحتياط وان الاحتياط امر مستحب اذا لم
يوجب الغاء الحقوق الواجبة وفيه انه ان اريد انه لا دليل على وجوبه في كل واقعة اذا لوحظت
مع قطع النظر عن العلم الاجمالي بوجود التكاليف فيها وبين الوقايع الاخر فهو مسلم بمعنى ان كل
واقعة ليست مما يقتضي الجهل فيها بنفسها الاحتياط بل الشك فيها ان رجع الى التكليف كما في شرب
التتن ووجوب الدعاء عند رؤية الهلال لم يجب فيها الاحتياط وان رجع الى تعيين المكلف به كالشك في
القصر والاتمام والظهر والجمعة وكالشك في مدخلية شيء في العبادات بناء على وجوب الاحتياط
فيما شك في مدخليته وجب فيها الاحتياط لكن وجوب الاحتياط فيما نحن فيه في الوقايع المجهولة من جهة
العلم الاجمالي بوجود المحرمات والواجبات فيها وان كان الشك في نفس الواقعة شكا في التكليف
ولذا ذكرنا سابقا ان الاحتياط هو مقتضى القاعدة الاولية عند انسداد باب العلم نعم من لا يوجب
الاحتياط حتى مع العلم الاجمالي بالتكليف فهو مستريح عن كلفة الجواب عن الاحتياط ومنها ان العمل
بالاحتياط مخالف للاحتياط لان مذهب جماعة من العلماء بل المشهور بينهم اعتبار معرفة الوجه بمعنى تميز
الواجب عن المستحب اجتهادا او تقليدا قال في الارشاد في اوائل الصلوة يجب معرفة واجب افعال
الصلوة من مندوبها وايقاع كل منهما على وجهه وح ففي الاحتياط اخلال بمعرفة الوجه التي افتى جماعة بوجوبها
وباطلاق بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد وفيه اولا ان معرفة الوجه مما يمكن للمتامل في الادلة
وفي اطلاقاتها وفي سيرة المسلمين وفي سيرة النبي والائمة مع الناس الجزم بعدم اعتبارها حتى مع التمكن من
المعرفة العلمية ولذا ذكر المحقق قده كما في المدارك في باب الوضوء ان ما حققه المتكلمون من وجوب ايقاع
الفعل بوجهه او وجه وجوبه كلام شعري وتمام الكلام في غير هذا المقام وثانيا لو سلمنا وجوب المعرفة
او احتمال وجوبها الموجب للاحتياط فانما هو مع التمكن من المعرفة العلمية اما مع عدم التمكن فلا دليل عليه قطعا
لان اعتبار الوجه ان كان لتوقف نية الوجه عليها فلا يخفى انه لا يجدي المعرفة الظنية في نية الوجه فان مجرد الظن بوجوب
شيء لا يتاتى معه القصد لوجوده لانه لا بد من الجزم بالغاية ولو اكتفي بمجرد الظن بالوجوب ولو لم يكن نية حقيقية فهو
مما لا يفي بوجوب ما ذكروه في اشتراط نية الوجه نعم لو كان الظن المذكور مما ثبت وجوب العمل به تحقق معه نية الوجه

في وجوب العمل بالظن فالتحقيق ان الظن بالوجه اذا لم يثبت حجيته فهو كالشك فيه لا وجه لمراعاته
الوجه معه اصلا وان كان اعتبارها لاجل توقف الامتثال التفصيلي المط عقلا او شرعا عليه
لذا اجمعوا ظاهرا على عدم كفاية الامتثال الاجمالي مع التمكن من التفصيلي بان يتمكن من الصلوة
الى القبلة في مكان ويصلي في مكان اخر غير معلوم القبلة الى اربع جهات او يصلي في ثوبين مشتبهين
او اكثر مرتين او اكثر مع امكان صلوة واحدة في ثوب معلوم الطهارة الى غير ذلك فتفسير ان ذلك
انما هو مع التمكن من العلم التفصيلي واما مع عدم التمكن منه كما فيما نحن فيه فلا دليل على ترجيح
الامتثال التفصيلي الظني على الامتثال الاجمالي العلمي اذ لا دليل على ترجيح صلوة واحدة في مكان
الى جهة مظنونة على الصلوة المكررة في مكان مشتبه الجهة بل بناء العقلاء في اطاعاتهم العرفية على
ترجيح العلم الاجمالي على الظن التفصيلي وبالجملة فعدم جواز الاحتياط مع التمكن من تحصيل الظن
مما لم يقم له وجه فان كان ولا بد من اثبات العمل بالظن فهو بعد تجويز الاحتياط والاعتراف برجحانه وكونه
مستحبا بل لا يبعد ترجيح الاحتياط على تحصيل الظن الخاص الذي قام الدليل عليه بالخصوص فتم
نعم الاحتياط مع التمكن من العلم التفصيلي في العبادات مما انعقد الاجماع ظاهرا على عدم جوازه
كما اشرنا اليه في اول الكتاب في مسئلة اعتبار العلم الاجمالي وانه كالتفصيلي في جميع الجهات ام لا فراجع
ومما ذكرنا ظهر ان القائل بانسداد باب العلم وانحصار المناص في مطلق الظن ليس له ان يتامل في صحة
عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد اذا اخذ بالاحتياط لانه لم يبطل عند انسداد باب العلم
الا وجوب الاحتياط لا جوازه او رجحانه فالاخذ بالظن عنده وترك الاحتياط عنده من باب الترخيص
ودفع العسر والحرج لا من باب العزيمة وثانيا سلمنا تقديم الامتثال التفصيلي ولو كان ظنيا
على الاجمالي ولو كان علميا لكن الجمع يمكن بين تحصيل الظن في المسئلة ومعرفة الوجه ظنا والقصد
اليه على وجه الاعتقاد الظني والعمل على الاحتياط مثلا اذا حصل الظن بوجوب القصر في ذهاب اربعة
فراسخ فياتي بالقصر بالنية الظنية الوجوبية ويأتي بالاتمام بقصد القربة احتياطا او بقصد الندب
وكذا اذا حصل الظن بعدم وجوب السورة في الصلوة فينوي الصلوة الخالية عن السورة على وجه
الوجوب ثم ياتي بالسورة قربة الى الله تع للاحتياط او بقصد الندب بناء على اعتبار قصد الوجه
ودعوى ان اتمام المأتي به في الفرض الاول والسورة المأتي بها في الفرض الثاني يحتمل وجوبهما
فيكون نية الندبية المخالف والندب مخالفة للاحتياط يدفعها الاجماع على انه لا يعتبر فيما يؤتى
به بخصوص الاحتياط الا الوجه الظاهري والا لانتفع الاحتياط راسا وهو باطل بديهة من
العقل والشرع وثالثا لو اغمضنا عن جميع ما ذكرنا فنقول ان الظن اذا لم يثبت حجيته فقد كان اللازم
بمقتضى العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات في الوقائع المشتبهة هو الاحتياط كما عرفت
سابقا فاذا وجب الاحتياط حصل معرفة وجه العبادة وهو الوجوب ونأتي بنية الوجوب الظاهري
كما ناتي في جميع الموارد التي يفتي فيها الفقهاء بالوجوب من باب الاحتياط واستصحاب الاشتغال

فيحصل

فيحصل مما ذكرنا ان العمدة في رد الاحتياط هي ما تقدم من تمامية الاجماع ولزوم العسر دون غيرهما
الا ان هنا شيئا ينبغي ان ننبه عليه وهو ان نفي الاحتياط بالاجماع والعسر لا يثبت الا انه لا يجب
مراعاة جميع الاحتمالات مظنونها ومشكوكها وموهومها ويندفع العسر بترخيص موافقة الظنون
المخالفة للاحتياط كلا او بعضا بمعنى عدم مراعاة الاحتمالات الموهومة لانها الاولى بالاهمال واذا
ساغ لدفع الحرج ترك الاحتياط في مقدار ما من المحتملات يندفع به العسر يبقى الاحتياط على حاله في
الزائد على هذا المقدار لما تقرر في مسئلة الاحتياط من انه اذا كان مقتضى الاحتياط هو الاتيان
بمحتملات وقام الدليل الشرعي على عدم وجوب اتيان بعض المحتملات في الظاهر تعين مراعاة الاحتياط
في باقي المحتملات ولم يسقط وجوب الاحتياط راسا توضيح ما ذكرنا انا نفرض المشتبهات التي علم اجمالا
بوجود الواجبات الكثيرة فيها بين مظنونات الوجوب ومشكوكات الوجوب وموهومات الوجوب و
كان الاتيان بالكل عسرا او قام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في الجميع تعين ترك الاحتياط
واهماله في موهومات الوجوب بمعنى انه اذا تعلق ظن بعدم الوجوب لم يجب الاتيان وليس هذا معنى حجية
الظن لان الفرق بين المعنى المذكور وهو ان مظنون عدم الوجوب لا يجب الاتيان به وبين حجية الظن
بمعنى كونه في الشريعة معيارا لامتثال التكاليف الواقعية نفيا واثباتا وبعبارة اخرى الفرق بين
تبعيض الاحتياط في الموارد المشتبهة وبين جعل الظن فيها حجة هو ان الظن اذا كان حجة في الشرع
كان الحكم في الواقعة الخالية عنه الرجوع الى ما يقتضيه الاصل في تلك الواقعة من دون التفات الى
العلم الاجمالي بوجود التكاليف الكثيرة بين المشتبهات لان حال الظن حينئذ كحال العلم التفصيلي
والظن الخاص بالوقايع فيكون الوقايع بين معلوم الوجوب تفصيلا او ما هو بمنزلة المعلوم وبين
مشكوك الوجوب راسا واما اذا لم يكن الظن حجة بل كان غاية الامر بعد قيام الاجماع ونفي الحرج على
عدم لزوم الاحتياط في جميع الوقايع المشتبهة التي علم اجمالا بوجود التكاليف فيها عدم وجوب
الاحتياط بالاتيان بما ظن عدم وجوبه لان ملاحظة الاحتياط في موهومات الوجوب خلاف الاجماع
وموجب للعسر كان اللازم في الواقعة الخالية عن الظن الرجوع الى ما يقتضيه العلم الاجمالي المذكور من
الاحتياط لان سقوط الاحتياط في سلسلة الموهومات لا يقتضي سقوطه في المشكوكات لاندفاع
الحرج بذلك وحاصل ذلك ان مقتضى القاعدة العقلية والنقلية لزوم الامتثال العلمي التفصيلي
للاحكام والتكاليف المعلومة اجمالا ومع تعذره يتعين الامتثال العلمي الاجمالي وهو الاحتياط
المطلق ومع تعذره لو دار الامر بين الامتثال الظني في الكل وبين الامتثال العلمي الاجمالي في البعض
والظني في الباقي كان الثاني هو المتعين عقلا ونقلا ففيما نحن فيه اذا تعذر الاحتياط الكلي و
دار الامر بين الغائه بالمرة والاكتفاء بالاطاعة الظنية وبين اعماله في المشكوكات والمظنونات و
الغائه في الموهومات كان الثاني هو المتعين ودعوى لزوم الحرج ايضا من الاحتياط في المشكوكات
خلاف الانصاف لقلة المشكوكات لان الغالب حصول الظن اما بالوجوب واما بالعدم اللهم الا ان

يدعى قيام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط فى المشكوكات ايضا وحاصله دعوى ان الشارع لا يريد
الامتثال العلمى الاجمالى فى التكاليف الواقعية المشتبهة مطلقا بين الوقايع فيكون حاصل دعوى الاجماع
دعوى انعقاده على انه لا يجب شرعا الاطاعة العلمية الاجمالية فى الوقايع المشتبهة لا فى الكل
ولا فى البعض وح تتعين الانتقال الى الاطاعة الظنية لكن الانصاف ان دعواه مشكلة جدا وان كان
تحققه مظنونا بالظن القوى لكنه لا ينفع ما لم ينته الى حد العلم فان قلت اذا ظن بان المرجع فى كل
مورد منها الى ما يقتضيه الاصل الجارى فى ذلك المورد فيصير الاصول مظنونة الاعتبار فى المسائل
المشكوكة فالمظنون فى تلك المسائل عدم وجوب الواقع منها على المكلف وكفاية الرجوع الى الاصول و
سيجى انه لا فرق فى الظن الثابت حجيته بدليل الانسداد بين الظن المتعلق بالواقع وبين الظن
المتعلق بكون شيء طريقا الى الواقع وكون العمل به مجزيا عن الواقع وبدلا عنه ولو تخلف عن الواقع
قلت مسئلة اعتبار الظن بالطريق موقوف على هذه المسئلة بيان ذلك انه لو قلنا ببطلان
لزوم الاحتياط فى الشريعة المطهرة رأسا من جهة اشتباه التكاليف الواقعية فيها وعدم لزوم
الامتثال العلمى الاجمالى حتى فى المشكوكات وكفاية الامتثال الظنى فى جميع تلك الواقعيات
لم يكن فرق بين حصول الظن بنفس الواقع وبين حصول الظن بقيام شيء من الامور التعبدية مقام
الواقع فى حصول البراءة الظنية عن الواقع والظن بسقوط الواقع فى الواقع او فى حكم الشارع وجب
جعله اما لو لم يثبت ذلك بل كان غاية ما ثبت هو عدم لزوم الاحتياط باحراز الاحتمالات
الموهومة للزوم العسر كان اللازم جواز الفعل على خلاف الاحتياط فى الوقايع المظنون عدم وجوبها
او عدم تحريمها واما الوقايع المشكوك وجوبها او تحريمها فهى باقية على طبق مقتضى الاصل من
الاحتياط اللازم المراعات بل الوقايع المظنون وجوبها او تحريمها تحكم فيها بلزوم الفعل او الترك
من جهة كونها من محتملات الواجبات والمحرمات الواقعية وح فاذا قام ما يظن كونه طريقا على عدم
وجوب احد الموارد المشكوك وجوبها فلا يقاس بالظن القائم على عدم وجوب مورد من الموارد المشتبهة
فى ترك الاحتياط بل اللازم هو العمل بالاحتياط لانه من الموارد المشكوكة والظن بطريقية ما قام عليه لم يخرجه
عن كونه مشكوكا وانت خبير بان جميع موارد الطرق المظنونة التى يراد اثبات اعتبار الظن بالطريق فيها
انما هى من المشكوكات اذ لو كان نفس المورد مظنونا مع الطريق القائم عليه لم يحتج الى اعمال الظن بالطريق
ولو كان مظنونا بخلاف الطريق التعبدى المظنون كونه طريقا لتعارض الظن الحاصل من الطريق و
والظن الحاصل فى الموارد على خلاف الطريق وسيجيء الكلام فى حكمه على تقدير اعتبار الظن بالطريق
فان قلت اذا لم يقم فى موارد الشك ما ظن طريقيته لم يجب الاحتياط فى ذلك المورد من جهة كونه احد
محتملات الواجبات والمحرمات الواقعية وان حكم بوجوب الاحتياط من جهة اقتضاء القاعدة فى نفس
المسئلة كما لو كان الشك فيه فى المكلف به وهذا اجماع من العلماء حيث لم يحتط احد منهم فى موارد الشك
من جهة مجرد احتمال كونه من الواجبات والمحرمات الواقعية وان احتاط الاخباريون فى الشبهة التحريمية من جهة

تتمة المسئلة

مجرد احتمال التحريم فاذا كان عدم وجوب الاحتياط اجماعيا مع عدم قيام ما يظن طريقيته على
عدم الوجوب فمع قيامه لا يجب الاحتياط بالاولوية القطعية قلت العلماء انما لم يذهبوا الى الاحتياط فى
موارد الشك لعدم العلم الاجمالى لهم بالتكاليف بل الوقايع لهم بين معلوم التكليف تفصيلا او مظنون
لهم بالظن الخاص وبين مشكوك التكليف راسا ولا يجب الاحتياط فى ذلك عند المجتهدين بل عند غيرهم
فى الشبهة الوجوبية والحاصل ان موضوع عمل العلماء القائلين بانفتاح باب العلم او الظن الخاص مغاير
لموضوع عمل القائلين بالانسداد وقد نبهنا على ذلك غير مرة فى بطلان التمسك بالبراءة والاجماع
بمخالفتهما لعمل العلماء فراجع والحاصل ان اعتبار الظن بالطريق وكونه كالظن بالواقع مبنى على القطع
ببطلان الاحتياط راسا بمعنى ان الشارع لم يرد منا فى مقام الامتثال لاحكام المشتبهة الامتثال العلمى
الاجمالى حتى يستنتج من ذلك حكم العقل بكفاية الامتثال الظنى لان المتعين بعد تعذر الامتثال
العلمى بقسميه من التفصيلى والاجمالى فيلزم من ذلك ما سنختاره من عدم الفرق بعد كفاية الامتثال
الظنى بين الظن باداء الواقع وسيجى تفصيل ذلك انشاء الله تعالى ويحصل مما ذكرنا اشكال اخر ايضا
من جهة ان نفى الاحتياط بلزوم العسر لا يوجب كون الظن حجة ناهضة لتخصيص العمومات الثابتة
بالظنون الخاصة ومخالفة سائر الظواهر الموجودة فيها ودعوى ان باب العلم والظن الخاص اذا
فرض انسداده سقط عمومات الكتاب والسنة المتواترة وخبر الواحد الثابت حجيته بالخصوص عن
عن الاعتبار للعلم الاجمالى بمخالفة ظواهر اكثرها المراد المتكلم فلا يبقى ظاهر منهما على حاله حتى يكون الظن الموجود
على خلافه من باب المخصص والمقيد مجازفة اذ لا علم ولا ظن بطرو مخالفة الظاهر فى غير الخطابات
التى علم اجمالا بالخصوص مثل اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت وشبههما اما اكثر من
العمومات التى لا يعلم ما حال كل منها فلا يعلم ولا ظن بثبوت المجمل بينها لاجل طرو التخصيص فى بعضها
وسيجيء بيان ذلك عند التعرض لحال نتيجة المقدمات انشاء الله تعالى هذا كله حال الاحتياط فى جميع الوقايع
واما الرجوع فى كل واقعة الى ما يقتضيه الاصل فى تلك الواقعة من غير التفات الى العلم الاجمالى بوجود
الواجبات والمحرمات بين الوقايع بان يلاحظ نفس الواقعة فان كان فيها حكم سابق يحتمل بقاؤه استصحب
كالماء المتغير بعد زوال التغير والا فان كان الشك فى اصل التكليف كشرب التتن اجرى البراءة وان
كان الشك فى تعيين المكلف به مثل القصر والاتمام فان امكن الاحتياط وجب والا تخير كما اذا كان
الشك فى تعيين التكليف الالزامى كما اذا دار الامر بين الوجوب والتحريم ويرد هذا الوجه ان العلم
الاجمالى بوجود الواجبات والمحرمات يمنع عن اجراء البراءة والاستصحاب المطابق لها المخالف للاحتياط
بل وكذا العلم الاجمالى بوجود غير الواجبات والمحرمات فى الاستصحابات المطابقة للاحتياط
يمنع عن العمل بالاستصحابات من حيث انها استصحابات وان كان لا يمنع عن العمل بها من حيث
الاحتياط لكن الاحتياط فى جميع ذلك يوجب العسر وبالجملة فالعمل بالاصول النافية للتكليف فى مواردها
مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة وبالاصول المثبتة للتكليف من الاحتياط والاستصحاب مستلزم

يعلى بطلان ح

للحرج وهذا لكثرة المشتبهات في الفقه كما لا يخفى على المتأمل واما بعد رجوع هذا الجاهل الذي
انسد عليه باب العلم في المسائل المشتبهة الى فتوى العالم بها وتقليده فيها فهو باطل لوجهين احدهما
الاجماع القطعي والثاني ان الجاهل الذي وظيفته الرجوع الى العالم هو الجاهل العاجز عن الفحص
اما الجاهل الذي بذل الجهد وشاهد مستند العالم وغلطه في استناده اليه واعتقاده عنه
فلا دليل على حجية فتواه بالنسبة اليه وليست فتواه من الطرق المقررة لهذا الجاهل فان من يخطئ القائل
بحجية خبر الواحد في فهم دلالة آية النبأ عليها كيف يجوز له متابعته واي مرتبة له حتى يجب رجوعه اليه ولا يجب
العكس وهذا هو الوجه فيما اجمع عليه العلماء من ان المجتهد اذا لم يجد دليلا في المسئلة على التكليف كان
حكمه الرجوع الى البراءة لا الى من يعتقد وجود الدليل على التكليف والحاصل ان اعتقاد مجتهد ليس
حجة على مجتهد آخر خال عن ذلك الاعتقاد وادلة وجوب رجوع الجاهل الى العالم يراد بها خبر ذلك الجاهل
العالم الذي لا مجرد غير المعتقد بالحكم ولا فرق بين المجتهد بين المعتقدين المختلفين في الاعتقاد و
بين المجتهد بين الذين احدهما اعتقد بعينه تلك الدلالة فلم يحصل اعتقاد وهذا شيء مطرد في
باب بطلان رجوع الجاهل الى العالم شاهدا كان او مفتيا او غيرهما المقدمة الرابعة فانه اذا وجب
التعرض لامتثال الاحكام المشتبهة ولم يجز اهمالها بالمرة كما هو مقتضى المقدمة الثانية وثبت عدم
وجوب كون الامتثال على وجه الاحتياط وعدم جواز الرجوع في الى الاصول الشرعية كما هو مقتضى المقدمة
الثالثة تعين بحكم العقل المستقل التعرض لامتثالها على وجه الظن بالواقع فيها اذ ليس بعد
الامتثال العلمي والظني بالظن الخاص المعتبر في الشريعة امتثالا مقدم على الامتثال الظني توضيح ذلك
انه اذا وجب عقلا او شرعا التعرض لامتثال الحكم الشرعي فله مراتب اربع الاولى الامتثال العلمي
التفصيلي وهو ان يأتي بما يعلم انه المكلف به بالطريق الشرعي وان لم يفد العلم ولا الظن كالاصول الجارية في
مواردها وفتوى المجتهد بالنسبة الى الجاهل العاجز عن الاجتهاد الثانية الامتثال العلمي الاجمالي
وهو ان يأتي بما يعلم ان المكلف به الرابعة الامتثال الاحتمالي كالتعبد باحد طرفي المسئلة من الوجوب
والتحريم والتعبد ببعض محتملات المكلف به عند عدم وجوب الاحتياط او عدم امكانه وهذه المراتب
مترتبة لا يجوز بحكم العقل العدول عن سابقها الى لاحقها الا مع تعذره على وجه فاذا تعذرت المرتبة الاولى
ولم يجب الثانية تعينت الثالثة ولا يجوز الاكتفاء بالرابعة فاندفع بذلك ما زعمه بعض من
تصدى لرد دليل الانسداد بانه لا يلزم من ابطال الرجوع الى البراءة ووجوب العمل بالاحتياط وجوب العمل
بالظن لجواز ان يكون المرجع شيئا آخر لا نعلمه مثل القرعة والتقليد او غيرهما مما لا نعلمه فعلى المستدل
هذه الاحتمالات والمانع يكفيه الاحتمال توضيح الاندفاع بعد الاغماض عن الاجماع على عدم الرجوع الى
القرعة ان مجرد احتمال كون شيء غير الظن طريقا شرعيا لا يوجب العدول عن الظن اليه لان الاخذ بمقابل المظنون
قبيح في مقام امتثال الواقع وان قام عليه ما يحتمل ان يكون طريقا شرعيا اذ مجرد الاحتمال لا يجدي في طرح
المظنون فان العدول عن الظن الى الوهم والشك قبيح والحاصل انه كما لا يحتاج الامتثال العلمي الى جعل جاعل

فكذلك الامتثال الظني بعد تعذر الامتثال العلمي وفرض عدم سقوط الامتثال واندفع بما ذكرنا
ايضا ما ربما يتوهم من التنافي بين التزام بقاء التكليف في الوقائع المجهولة الحكم وعدم ارتفاعه بالجهل
وبين التزام العمل بالظن نظرا الى ان التكليف بالواقع لو فرض بقاؤه فلا يجدي غير الاحتياط
في امتثاله واحراز الواقع في امتثاله توضيح الاندفاع ان المراد من بقاء التكليف بالواقع نظير التزام
بقاء التكليف فيما تردد الامر بين محذورين من حيث الحكم او من حيث الموضوع بحيث لا يمكن الاحتياط
فان الحكم بالتخيير لا ينافي التزام بقاء التكليف فنقول ان الاخذ باحدهما لا يجدي في امتثال الواقع
لان المراد ببقاء التكليف عدم السقوط رأسا بحيث لا يعاقب عند ترك المحتملات كلا بل العقل
يستقل باستحقاق العقاب عند الترك رأسا نظير جميع الوقائع المشتبهة فيما نحن فيه نظير اشتباه
الواجب من الظهر والجمعة في يوم الجمعة بحيث يقطع بالعقاب بتركهما معا مع عدم امكان الاحتياط
او كونه عسرا نص الشارع على نفيه مع وجود الظن باحدهما فانه يدور الامر بين العمل بالظن والتخيير و
العمل بالموهوم فان ايجاب العمل بكل من الثلاثة وان لم يحرز به الواقع الا ان العمل بالظن اقرب الى الواقع
من العمل بالموهوم والتخيير فيجب عقلا فافهم ولا فرق في قبح طرح الطرف الراجح والاخذ بالمرجوح
بين ان يقوم على المرجوح ما يحتمل ان يكون طريقا معتبرا شرعا وبين ان لا يقوم لان العدول عن الظن
الى الوهم قبيح ولو باحتمال كون الطرف الموهوم واجب الاخذ شرعا حيث قام عليه ما يحتمل كونه طريقا
معتبرا شرعيا واذا دار الامر بين تحصيل الظن بالواقع وبين تحصيل الظن بالطريق المعتبر الشرعي ففيه
كلام سيأتي ان شاء الله تعالى والحاصل انه بعد ما ثبت بحكم المقدمة الثانية وجوب التعرض لامتثال
المجهولات بنحو من الانحاء وحرمة اهمالها وفرضها كالمعدوم ثبت بحكم المقدمة الثالثة عدم جواز الامتثال
للمجهولات بالاحتياط وعدم جواز الرجوع في امتثالها الى الاصول الجارية في نفس تلك المسائل ولا الى فتوى من
يدعي انفتاح باب العلم بها تعين وجوب تحصيل الظن بالواقع فيها وموافقته ولا يجوز قبل تحصيل الظن
الاكتفاء بالاخذ باحد طرفي المسئلة ولا بعد تحصيل الظن الاخذ بالطرف الموهوم لقبح الاكتفاء في
مقام الامتثال بالشك والوهم مع التمكن من الظن كما يقبح الاكتفاء بالظن مع التمكن من العلم ولا
يجوز ايضا الاعتناء بما يحتمل ان يكون طريقا معتبرا مع عدم افادته الظن لعدم خروجه عن الامتثال
الشكي او الوهمي هذا خلاصة الكلام في مقدمات دليل الانسداد المنتجة لوجوب العمل بالظن في الجملة
وينبغي التنبيه على امور الاول انك قد عرفت ان قضية المقدمات المذكورة وجوب الامتثال الظني
للاحكام المجهولة فاعلم انه لا فرق في الامتثال الظني بين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الواقعي كان يحصل من
شهرة القدماء الظن بنجاسة العصير العنبي وبين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الظاهري كان يحصل من
امارة الظن بحجية امر لا يفيد الظن كالقرعة مثلا فاذا ظن حجية القرعة حصل الامتثال الظني في مورد
القرعة وان لم يحصل ظن بالحكم الواقعي الا انه حصل ظن ببراءة ذمة المكلف في الواقعة الخاصة وليس الواقع
بما هو واقع مقصودا للمكلف الا من حيث كون تحققه مبرئا للذمة فكما انه لا فرق في مقام التمكن من

العلم بين تحصيل العلم بنفس الواقع وبين تحصيل العلم بموافقة طريق علي كون سلوكه مبرئا للذمة
في نظر الشارع وكذا لا فرق عند تعذر العلم بين الظن بتحقق الواقع وبين الظن ببرائة الذمة في نظر الشارع
وقد خالف في هذا التعميم فريقان احدهما من يرى ان مقدمات الانسداد لا تثبت الا اعتبار الظن
وحجيته في كون الشيء طريقا شرعيا مبرئا للذمة في نظر الشارع ولا يثبت اعتباره في نفس الحكم الفرعي زعما
منهم عدم نهوض المقدمات المذكورة لاثبات حجية الظن في نفس الاحكام الفرعية اما مطلقا او بعد
العلم الاجمالي بنصب الشارع طرقا للاحكام الفرعية الثاني مقابل هذا وهو من يرى ان المقدمات المذكورة
لا تثبت الا اعتبار الظن في نفس الاحكام الفرعية اما الظن بكون الشيء طريقا مبرئا للذمة فهو ظن
في المسئلة الاصولية لم يثبت اعتباره فيها من دليل الانسداد لجريانها في المسائل الفرعية دون الاصولية
واما الطائفة الاولى فقد ذكروا لذلك وجهين احدهما وهو الذي اقتصر عليه بعضهم ما لفظه انا
كما نقطع بانا مكلفون في زماننا هذا تكليفا فعليا باحكام فرعية كثيرة لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة
الوجدان الى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق معين نقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه او قيام طريقه
مقام القطع ولو عند تعذره كذلك نقطع بان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طرقا مخصوصة وكلفنا
تكليفا فعليا بالرجوع اليها في معرفتها ومرجع هذين القطعين عند التحقيق الى امر واحد وهو القطع بانا
مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة وحيث انه لا سبيل لنا غالبا الى تعيينها بالقطع ولا بطريق
نقطع من السمع بقيامه بالخصوص او قيام طريقه كذلك ولو بعد تعذره فلا ريب ان الوظيفة في مثل ذلك
بحكم العقل انما هو الرجوع في تعيين ذلك الى الظن الفعلي الذي لا دليل على عدم حجيته لانه اقرب الى
العلم والى اصابة الواقع مما عداه وفيه اولا امكان منع نصب الشارع طرقا خاصة للاحكام الواقعية
كيف والا لكان وضوح تلك الطرق كالشمس في رابعة النهار لتوفر الدواعي بين المسلمين على ضبطها لاحتياج
كل مكلف الى معرفتها اكثر من حاجته الى مسئلة صلوة الخمس واحتمال اختفائها مع ذلك لعروض دواعي
الاختفاء اذ ليس الحاجة الى معرفة المرجع بعد النبي صلى الله عليه وآله مدفوع بالفرق بينهما كما لا يخفى وكيف كان
فيكفي في رد الاستدلال احتمال عدم نصب الطريق الخاص للاحكام وارجاع امتثالها الى ما يحكم به العقلاء
ويجري عليه ديدنهم في امتثال احكام الملوك والموالي مع العلم بعدم نصب الطريق الخاص من الرجوع
الى العلم الحاصل من تواتر النقل عن صاحب الحكم او باجماع جماعة من اصحابه على عمل خاص او بالرجوع الى
الظن الاطمينانى الذي يسكن اليه النفس ويطلق عليه العلم عرفا ولو تسامحا في الغاء احتمال الخلاف وهو
الذي يحمل عليه كلام السيد رحمه الله مدعيا انفتاح باب العلم هذا حال المجتهد واما المقلد فلا كلام
في نصب الطريق الخاص له وهو فتوى مجتهده مع احتمال عدم النصب في حقه ايضا فيكون رجوعه الى المجتهد
من باب الرجوع الى اهل الخبرة المركوز في اذهان جميع العقلاء ويكون بعض ما ورد من الشارع في هذا
الباب تقريرا لهم لا تاسيسا وبالجملة فمن المحتمل قريبا احالة الشارع للعباد في طريق امتثال الاحكام
الى ما هو المتعارف بينهم في امتثال احكام العرفية من الرجوع الى العلم او الظن الاطمينانى فاذا

فقد

فقد تعين الرجوع ايضا بحكم العقلاء الى الظن الغير الاطمينانى كما لو فقد وا الحجة بالله الامارة المفيدة
لمطلق الظن لتعين الامتثال باحد احد طرفي الامتثال فرارا عن المخالفة القطعية والاعراض عن
التكاليف الالهية الواقعية فظهر مما ذكرنا اندفاع ما يتوهم من ان منع نصب الطريق لا يجامع القول
ببقاء الاحكام الواقعية اذ بقاء الاحكام من دون نصب طريق اليها ظاهر البطلان توضيح
الاندفاع ان التكليف انما يقبح مع عدم ثبوت الطريق راسا ولو بحكم العقل الحاكم بالعمل بالظن
مع عدم الطريق الخاص او مع ثبوته وعدم رضا الشارع بسلوكه والا فلا يقبح التكليف مع عدم
الطريق الخاص وحكم العقل بمطلق الظن ورضا الشارع به لذا اعترف هذا المستدل على ان الشارع لم ينصب
طريقا خاصا يرجع اليه عند انسداد باب العلم في تعيين الطرق الشرعية مع بقاء التكليف بها
وربما يستشهد للعلم الاجمالي بنصب الطريق بان المعلوم من سيرة العلماء في استنباطهم هو
اتفاقهم على طريق خاص وان اختلفوا في تعيينه وهو ممنوع اولا بان جماعة من اصحابنا كالسيد
وبعض من تقدم عليه او تأخر عنه منعوا نصب الطريق الخاص رأسا بل احاله بعضهم ثانيا لو اغمضنا
عن مخالفة السيد واتباعه لكن مجرد قول كل من العلماء بحجية طريق خاص حسبما ادى اليه نظره
لا يوجب العلم الاجمالي بان بعض هذه الطرق منصوب لجواز خطاء كل واحد فيما ادى اليه نظره
واختلاف الفتاوى في الخصوصيات لا يكشف عن تحقق القدر المشترك الا اذا كان اختلافهم راجعا
الى التعيين على وجه ينبئ عن اتفاقهم على قدر مشترك نظير الاخبار المختلفة في الوقائع المختلفة
فانها لا يوجب تواتر القدر المشترك الا اذا علم من اخبارهم كون الاختلاف راجعا الى التعيين وقد
حقق ذلك في باب التواتر الاجمالي والاجماع المركب وربما يحقق الاجماع على المنع عن العمل
بالقياس وشبهه ولو مع انسداد باب العلم كاشفا عن ان المرجع انما هو طريق خاص وينتقض اولا بانه
مستلزم لكون المرجع في تعيين الطريق ايضا طريقا خاصا للاجماع على المنع عن العمل فيه بالقياس
ويحل ثانيا بان مرجع هذا الى الاشكال الاتي في خروج القياس عن مقتضى دليل الانسداد ويندفع
باحد الوجوه الاتية فان قلت ثبوت الطريق اجمالا مما لا مجال لانكاره حتى على مذهب من يقول بالظن
المطلق فان غاية الامر انه يجعل مطلق الظن طريقا عقليا رضي به الشارع فنصب الشارع الطريق
بالمعنى الاعم من الجعل والتقرير معلوم قلت هذا مغالطة فان مطلق الظن ليس طريقا في عرض
الطرق المجعولة حتى يتردد الامر بين كون الطريق هو مطلق الظن او طريقا اخر مجعولا بل الطريق
العقلي بالنسبة الى الطريق الجعلي كالاصل بالنسبة الى الدليل ان وجد الطريق الجعلي لم يحكم العقل بكون
الظن طريقا لان الظن بالواقع لا يعمل به في مقابلة القطع ببرائة الذمة وان لم يوجد كان طريقا
لان احتمال البرائة لسلوك الطريق المحتمل لا يلتفت اليه مع الظن بالواقع بمجرد عدم ثبوت الطريق
الجعلي كما في ما نحن فيه كاف في حكم العقل بكون مطلق الظن طريقا وعلى كل حال فتردد الامر بين
مطلق الظن وطريق خاص اخر مما لا معنى له وثانيا سلمنا نصب الطريق لكن بقاء ذلك الطريق لنا

غير معلوم بيان ذلك ان ما حكم بطريقيته لعله قسم من الاخبار ليس منه بايدينا اليوم الا قليل
كان يكون الدليل الطريق المنصوب هو الخبر المفيد للاطمينان الفعلي بالصدور الذي كان كثيرا في الزمان
السابق لكثرة القرائن ولا ريب في ندرة هذا القسم في هذا الزمان او خبر العادل او الثقة الثابت عدالته
او وثاقته بالقطع او البينة الشرعية او الشياع مع افادته الظن الفعلي بالحكم ويمكن دعوى ندرة
هذا القسم في هذا الزمان اذ غاية الامر ان نجد الراوي في الكتب الرجالية محكي التعديل بوسائط
عديدة من مثل الكشي والنجاشي وغيرهما ومن المعلوم ان مثل هذا لا يعد بينة شرعية ولذا لا يعمل
بمثله في الحقوق ودعوى حجية مثل ذلك بالاجماع ممنوعة بل المسلم ان الخبر المعدل بمثل هذا
حجة بالاتفاق لكن قد عرفت سابقا عند تقرير الاجماع على حجية الخبر الواحد ان مثل هذا الاتفاق
العملي لا يجدي في الكشف عن قول الحجة مع ان مثل هذا الخبر في غاية القلة خصوصا اذا انضم اليه افادة الظن
الظن الفعلي وثالثا سلمنا نصب الطريق ووجوده في جملة ما بايدينا من الطرق الظنية من اقسام الخبر
والاجماع المنقول والشهرة وظهور الاجماع والاستقراء والاولوية الظنية الا ان اللازم من ذلك
هو الاخذ بما هو المتيقن من هذه فان وفي بغالب الاحكام اقتصر عليه والا فالمتيقن من الباقي مثلا
الخبر الصحيح والاجماع المنقول متيقن بالنسبة الى الشهرة وما بعدها من الامارات اذ لم يقل احد بحجية
الشهرة وما بعدها دون الخبر الصحيح والاجماع المنقول فلا معنى لتعيين الطريق بالظن بعد وجود القدر
المتيقن ووجوب الرجوع في المشكوك الى اصالة حرمة العمل نعم لو احتيج الى العمل باحدى امارتين واحتمل نصب
كل منهما صح تعيينه بالظن بعد الاغماض عما سيجيء من الجواب ورابعا سلمنا عدم وجود القدر المتيقن
لكن اللازم من ذلك وجوب الاحتياط فانه مقدم على العمل بالظن لما عرفت من تقديم الامتثال العلمي على
الظني اللهم الا ان يدل دليل على عدم جوازه وهو في المقام مفقود ودعوى ان الامر دائر بين الواجب والحرام لان
العمل بما ليس طريقا حرام مدفوعة بان حرمة العمل بما ليس طريقا اذا لم يكن على وجه التشريع غير محرم والعمل
بكل ما يحتمل الطريقية رجاء ان يكون هو الطريق لا حرمة فيه من جهة التشريع نعم قد عرفت ان حرمته
مع عدم قصد التشريع انما هي من جهة ان فيه طرحا للاصول المعتبرة من دون حجة شرعية وهذا ايضا
غير لازم في المقام لان مورد العمل بالظن ان كان الاصول على طبقه فلا مخالفة وان كان مخالفا للاصول
فان كان مخالفا للاستصحاب فلا اشكال لعدم حجية الاستصحاب بعد العلم الاجمالي بان بعض الامارات
الموجودة على خلافها معتبرة عند الشارع وان كان مخالفا للاحتياط فح يعمل بالاحتياط في
المسئلة الفرعية ولا يعمل بذلك الظن فحاصل الامر يرجع الى العمل بالاحتياط في المسئلة
الاصولية اعني نصب الطريق اذا لم يعارضه الاحتياط في المسئلة الفرعية فالعمل مطلقا على الاحتياط
اللهم الا ان يقال انه يلزم الحرج من الاحتياط في موارد جريان الاحتياط في نفس المسئلة كالشك في
الجزئية وفي موارد الاستصحابات المثبتة للتكليف والنافية بعد العلم الاجمالي بوجوب العمل
في بعضها على خلاف الحالة السابقة اذ يصير كالشبهة المحصورة وخامسا سلمنا العلم الاجمالي

بوجود

بوجود الطريق المجعول وعدم المتيقن وعدم وجوب الاحتياط لكن نقول ان ذلك لا يوجب تعيين
العمل بالظن في مسئلة تعيين الطريق فقط بل هو مجوز له كما يجوز العمل بالظن في المسئلة الفرعية وذلك
لان الطريق المعلوم نصبه اجمالا ان كان منصوبا حتى حال انفتاح باب العلم فيكون هو في عرض الواقع
مبرئا للذمة بشرط العلم به كالواقع المعلوم مثلا اذا فرضنا حجية الخبر مع الانفتاح تخير المكلف بين امتثال
ما علم كونه حكما واقعيا بتحصيل العلم به وبين امتثال مؤدى الطريق المجعول الذي علم جعله بمنزلة
الواقع فكل من الواقع ومؤدى الطريق مبرئ مع العلم به فاذا انسد باب العلم التفصيلي باحدهما
تعين الاخر واذا انسد باب العلم التفصيلي بهما تعين العمل فيهما بالظن فلا فرق بين الظن بالواقع و
الظن بمؤدى الطريق في كون كل واحد امتثالا ظنيا وان كان ذلك الطريق في كون كل واحد منهما امتثالا
ظنيا منصوبا عند انسداد باب العلم بالواقع فنقول ان تقديمه ح على العمل بالظن انما هو مع العلم به وتميزه
عن غيره اذ ح يحكم العقل بعدم جواز العمل بمطلق الظن مع وجود هذا الطريق المعلوم اذ فيه عدول
عن الامتثال القطعي الى الظني اما مع انسداد باب العلم بهذا الطريق وعدم تميزه عن غيره الا باعمال
مطلق الظن والعقل لا يحكم بتقديم احراز الطريق بمطلق الظن على احراز الواقع بمطلق الظن كما ان
المستدل توهم ان نصب الطريق ولو مع عروض الاشتباه فيه موجب لصرف التكليف عن الواقع الى العمل
بمؤدى الطريق كما ينبئ عنه قوله وحاصل القطعين الى امر واحد هو التكليف الفعلي بالعمل بمؤدى
الطريق وسيأتي مزيد توضيح لاندفاع هذا التوهم فان قلت نحن نرى انه اذا عين الشارع طريقا للواقع
عند انسداد باب العلم به ثم انسد باب العلم بذلك الطريق كان البناء على العمل بالظن في الطريق دون
نفس الواقع الا ترى ان المقلد يعمل بالظن في تعيين المجتهد لا في نفس الحكم الواقعي والقاضي يعمل بالظن
في تحصيل الطرق المنصوبة لقطع المرافعات لا في تحصيل الحق الواقعي بين المتخاصمين قلت لا فرق بين
ما نحن فيه وبين المثالين فان الظنون الحاصلة للمقلد والقاضي في المثالين بالنسبة الى نفس الواقع
امور غير مضبوطة كثيرة المخالفة للواقع مع قيام الاجماع على عدم جواز العمل بها كالقياس بخلاف ظنونهما
المعمولة في تعيين الطريق فانها حاصلة من امارات منضبطة غالبة المطابقة لم يدل دليل بالخصوص
على عدم جواز العمل بها فالمثال المطابق لما نحن فيه ان يكون الظنون المعمولة في تعيين الطريق بعينها
هي المعمولة في تحصيل الواقع لا يوجد بينهما فرق من جهة العلم الاجمالي بكثرة مخالفة احدهما للواقع
لا من جهة منع الشارع عن احدهما بالخصوص كما انا اذا فرضنا ان الظنون المعمولة في نصب الطريق على
العكس من المثالين كان المتعين العمل بالظن في نفس الواقع دون الطريق فما ذكرنا من العمل على الظن سواء
تعلق بالطريق ام بنفس الواقع فانما هو مع تساويهما من جميع الجهات فانا لو فرضنا ان المقلد يقدر
على اعمال نظير الظنون التي يعملها لتعيين المجتهد في الاحكام الشرعية مع قدرة الفحص عما يعارضها
على الوجه المعتبر في العمل بالظن لم يجب عليه العمل بظنه في تعيين الحكم الواقعي وكذا القاضي اذا شهد عنده
عادل واحد بالحق لا يعمل به واذا اخبر هذا العادل بعينه بطريق قطع هذه المخاصمة باخذه فانما

هو لاجل قدرته على الاجتهاد في مسئلة الطريق باعمال الظنون وبذل الجهد في المعارضات ودفعها
بخلاف الظن بحجية احد المتخاصمين فانه مما يصعب الاجتهاد وبذل الوسع في فهم الحق من المتخاصمين
لعدم انضباط الامارات في الوقائع الشخصية وعدم قدرة المجتهد على الاحاطة بها حتى ياخذ بالاحرى
وكما ان المقلد عاجز عن الاجتهاد في المسئلة الكلية كذلك القاضي عاجز عن الاجتهاد في الوقائع
فتدبر هذا مع مكان ان يقال ان مسئلة عمل القاضي بالظن في الطريق مغايرة لمسئلتنا من جهة
ان الشارع لم يلاحظ الواقع في نصب الطريق واعرض عنه وجعل مدار قطع الخصومة على الطرق التعبدية
مثل الاقرار والبينة واليمين والنكول والقرعة وشبهها بخلاف الطرق المنصوبة للمجتهد على
الاحكام الواقعية فان الظاهر ان مبناها على الكشف الغالبي عن الواقع ووجه تخصيصها من بين
سائر الامارات كونها اغلب مطابقة للواقع وكون غيرها غير غالب المطابقة بل غالب المخالفة
كما ينبئ عنه ما ورد في العمل بالعقول في دين الله تعالى وانه ليس شيء ابعد عن دين الله تعالى من عقول الرجال
وان ما يفسد اكثر مما يصلح وان الدين يمحق بالقياس ونحو ذلك في الاخبار ان المقصود من نصب الطريق
اذا كان غلبة الوصول الى الواقع لخصوصية فيها من بين سائر الامارات ثم انسد باب العلم بذلك الطريق
المنصوب والتجأ الى اعمال سائر الامارات التي لم يعتبرها الشارع في نفس الحكم لوجود الاوثق منها بالواقع فلا
فرق بين اعمال هذه الامارات في تعيين ذلك الطريق وبين اعمالها في نفس الحكم الواقعي بل الظاهر ان
اعمالها في نفس الواقع اولى لاحراز المصلحة الاولية التي هي احق بالمراعاة من مصلحة نصب الطريق
فان غاية ما في نصب الطريق من المصلحة ما به يتدارك المفسدة المترتبة على مخالفة الواقع اللازمة
من العمل بذلك الطريق لا ادراك المصلحة الواقعية ولهذا اتفق العقل والنقل على ترجيح الاحتياط
على تحصيل الواقع بالطريق المنصوب في غير العبادات مما لا يعتبر فيه نية الوجه اتفاقا بل الحق ذلك فيها
ايضا كما مرت الاشارة اليه في ابطال وجوب الاحتياط فان قلت العمل بالظن في الطريق عمل بالظن في الامتثال
الظاهري والواقعي لان الفرض افادة الطريق للظن بالواقع بخلاف غير ما ظن طريقيته فان ظن
بالواقع وليس لنا يتحقق الامتثال في الظن بالامتثال الظاهري مشكوك او موهوم بحسب احتمال
اعتبار ذلك الظن قلت اولا ان هذا خروج عن الفرض لان مبنى الاستدلال المتقدم على وجوب
العمل بالظن في الطريق وان لم يكن الطريق مفيدا للظن اصلا نعم اتفق في الخارج ان الامور التي يعلم بوجود الطريق
فيها اجمالا مفيدة للظن لا ان مناط الاستدلال اتباع الظن بالطريق المفيد للظن بالواقع
وثانيا ان هذا يرجع الى ترجيح بعض الامارات الظنية على بعض باعتبار الظن باعتبار بعضها شرعا
دون الاخر بعد الاعتراف بان مؤدى دليل الانسداد حجية الظن بالواقع لا بالطريق وسيجيء
تمام الكلام في ان نتيجة دليل الانسداد على تقديرها فادته اعتبار الظن بنفس الحكم كلية بحيث لا يرجح بعض
الظنون على بعض او مهملة بحيث يجب الترجيح بين الظنون ثم التعميم مع فقد المرجح والايراد الاول
المذكور مبني على انكار ذلك كله وان دليل الانسداد جار في مسئلة تعيين الطريق وهي المسئلة

الاصلية لا في نفس الاحكام الواقعية الفرعية بناء منه على ان الاحكام الواقعية بعد نصب الطرق
ليست مكلفا بها تكليفا فعليا الا بشرط قيام تلك الطرق عليها فالمكلف به في الحقيقة مؤديات
تلك الطرق لا الاحكام الواقعية من حيث هي وقد عرفت مما ذكرنا ان نصب الطرق ليس الا لاجل كشفها
الغالبي عن الواقع ومطابقتها له فاذا دار الامر بين اعمال الظن في تعيينها او في تعيين الواقع لم يكن
رجحان للاول ثم اذا فرضنا ان نصبها ليس لمجرد الكشف بل لاجل مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع لكن
ليس مفاد نصبها تقييد الواقع بها واعتبار مساعدتها في ارادة الواقع بل مؤدى وجوب العمل
بها جعلها عين الواقع ولو بحكم الشارع لا تقييدا له والحاصل انه فرق بين ان يكون مرجع نصب هذه
الطرق الى قول الشارع لا اريد من الواقع الا ما ساعد عليه ذلك الطريق فينحصر التكليف الفعلي حينئذ في
مؤديات الطرق ولازمه اهمال ما لم يؤد اليه الطريق من الواقع سواء انفتح باب العلم بالطريق ام انسد
وبين ان يكون التكليف الفعلي بالواقع باقيا على حاله الا ان الشارع حكم بوجوب البناء على كون مؤدى
الطريق هو ذلك الواقع فمؤدى هذه الطرق ~~هو ذلك الواقع~~ واقع جعلي فاذا انسد طريق العلم اليه ودار
الامر بين الظن بالواقع الحقيقي ~~وبين الظن بالواقع الجعلي~~ وبين الظن بما جعله الشارع واقعا فلا ترجيح اذ
الترجيح مبني على اغماض الشارع عن الواقع وبذلك ظهر ما في قول هذا المستدل من ان التسوية بين الظن بالواقع
والظن بالطريق انما يحسن لو كان اداء التكليف المتعلق بكل من الفعل والطريق المقرر مستقلا
لقيام الظن حينئذ بكل من التكليفين حينئذ مقام العلم به مع قطع النظر عن الاخر واما لو كان احد التكليفين
منوطا بالاخر مقيدا له فمجرد حصول الظن باحدهما دون حصول الظن بالاخر المقيد له لا يقتضي
الحكم بالبراءة وحصول البراءة في صورة العلم باداء الواقع انما هو لحصول الامرين به نظرا الى اداء الواقع وكونه
من الوجه المقرر لكون العلم طريقا الى الواقع في العقل والشرع فلو كان الظن بالواقع ظنا بالطريق جرى
ذلك فيه ايضا لكنه ليس كذلك ولذا لا يحكم بالبراءة معه انتهى الوجه الثاني ما ذكره بعض المحققين من
المعاصرين مع الوجه الاول وبعض الوجوه الاخر قال لا ريب في كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية ولم يسقط
عنا التكليف بالاحكام الشرعية في الجملة وان الواجب علينا اولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف
بان يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به وسقوط التكليف عنا سواء حصل العلم منه باداء الواقع اولا
حسبما مر تفصيل القول فيه وحينئذ فنقول ان صح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم الشارع فلا اشكال في
وجوبه وحصول البراءة به وان انسد علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في
حكمه اذ هو الاقرب الى العلم به فيتعين الاخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل
العلم والقطع ببقاء التكليف دون ما يحصل معه الظن باداء الواقع كما يدعيه القائل باصالة حجية الظن
وبينهما بون بعيد اذ المعتبر في الوجه الاول هو الاخذ بما يظن كونه حجة بقيام دليل ظني على حجيته سواء
حصل منه الظن بالواقع اولا وفي الوجه الثاني لا يلزم حصول الظن بالبراءة في حكم الشارع اذ لا يستلزم
مجرد الظن بالواقع الظن باكتفاء المكلف بذلك الظن في العمل سيما بعد النهي عن اتباع الظن فاذا تعين

تحصيل ذلك بمقتضى العقل يلزم اعتبار امر اخر يظن معه رضى المكلف بالعمل به وليس ذلك الّا الدليل الظنى الدال على حجيته فكل طريق قام ظن على حجيته عند الشارع يكون حجة دون ما لم يقم عليه انتهى بالفاظه واشار بقوله حسبما مر تفصيل القول فيه الى ما ذكره سابقا فى مقدمات هذا المطلب حيث قال فى المقدمة الرابعة من تلك المقدمات ان المناط فى وجوب الاخذ بالعلم وتحصيل اليقين من الدليل هل هو اليقين بمصادفة الاحكام الواقعية الاولية الا ان يقوم دليل على الاكتفاء بغيرها او ان الواجب اولا تحصيل اليقين بتحصيل الاحكام واداء الاعمال على وجه اراده الشارع فى الظاهر وحكم معه بتفريغ ذمتنا بملاحظة الطرق المقررة لمعرفتها بما جعلها وسيلة للوصول اليها سواء علم بمطابقة الواقع او ظن ذلك او لم يحصل شئ منهما وجهان والذى يقتضيه التحقيق الثانى فانه القدر الذى يحكم العقل بوجوبه ودلت الادلة المتقدمة على اعتباره ولو حصل العلم بها على الوجه المذكور لم يحكم العقل بوجوب تحصيل الواقع ولم يقض شئ من الادلة الشرعية بوجوب تحصيل شئ اخر وراء ذلك بل الادلة الشرعية قائمة على خلاف ذلك اذ لم يبين الشريعة من اول الامر على وجوب تحصيل كل من الاحكام الواقعية على سبيل القطع واليقين ولم يقع التكليف به حين انفتاح سبيل العلم بالواقع وفى ملاحظة طريقة السلف من زمن النبى صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام كفاية فى ذلك اذ لم يوجب النبى على جميع من فى بلده من الرجال والنساء السماع منه فى تبليغ الاحكام او حصول التواتر لاحادهم بالنسبة الى احاد الاحكام او قيام القرينة القاطعة على عدم تعمد الكذب والغلط فى الفهم او فى سماع اللفظ بالنظر الى الجميع بل لو سمعوه من الثقة اكتفوا به انتهى ثم شرع فى ابطال دعوى حصول العلم بقول الثقة مطلقا الى ان قال فتحصل مما قررناه ان العلم الذى هو مناط التكليف اولا هو العلم بالاحكام من الوجه المقرر لمعرفتها والوصول اليها والواجب بالنسبة الى العمل هو اداؤه على وجه يقطع معه بتفريغ الذمة فى حكم الشرع سواء حصل العلم باداء على طبق الواقع او على طبق الطريق المقرر من الشارع وان لم يعلم ولم يظن بمطابقتها للواقع وبعبارة اخرى لا بد من معرفة اداء المكلف به على وجه اليقين او على وجه منتهى الى اليقين من غير فرق بين الوجهين ولا ترتيب بينهما اولم يظهر طريق مقرر من الشارع لمعرفتها تعين الاخذ بالعلم بالواقع على حسب امكانه اذ هو طريق الى الواقع بحكم العقل من غير توقف لايصاله الى الواقع الى بيان الشرع بخلاف غيره من الطرق المقررة انتهى كلامه رفع مقامه اقول ما ذكره فى مقدمات مطلبه من عدم الفرق بين علم المكلف باداء الواقع على ما هو عليه وبين العلم باداء من الطرق المقررة مما لا اشكال فيه نعم ما جزم به من ان المناط فى تحصيل اولا هو العلم بتفريغ الذمة دون اداء الواقع على ما هو عليه فيه ان نفس تفريغ الذمة عما اشتغلت به اما بفعل ما اراده الشارع فى ضمن الاوامر الواقعية واما بفعل ما حكم حكما جعليا بانه نفس المراد وهو مضمون الطرق المجعولة فتفريغ الذمة بهذا المخير على مذهب المخطئة من حيث انه نفس المراد الواقعى بجعل الشارع لا من حيث انه شئ مستقل فى مقابل المراد الواقعى فضلا عن ان يكون هو المناط فى لزوم تحصيل العلم واليقين والحاصل ان مضمون الاوامر الواقعية المتعلقة بافعال المكلفين مراد واقعى

حقيقى ومضمون الاوامر الظاهرية الواقعية المتعلقة بافعال المكلفين مراد واقعى بالعمل بالطرق المقررة ذلك المراد الواقعى لكن على سبيل الجعل الحقيقة وقد اعترف المحقق المذكور حيث عبر باداء الواقع من الطريق المجعول فاداء كل من الواقع الحقيقى والواقع الجعلى يكون بنفسه امتثالا واطاعة لامر المتعلق به ما لم يحصل العلم به نعم لو كان كل من الامرين المتعلقين بالادائين مما لا يعتبر فى سقوطه قصد الاطاعة والامتثال كان مجرد كل منهما مسقطا للامرين دون امتثال واما الامتثال للامر بهما فلا يحصل الا مع العلم ثم ان هذين الامرين مع التمكن من امتثالهما يكون المكلف مخيرا فى امتثالهما بمعنى ان المكلف مخير بين تحصيل العلم بالواقع فيتعين عليه وينتفى موضوع الامر الاخر اذ المفروض كونه ظاهريا قد اخذ فى موضوعه عدم العلم بالواقع وبين ترك تحصيل الواقع وامتثال الامر الظاهرى هذا مع التمكن من امتثالهما واما لو تعذر عليه امتثال احدهما تعين عليه امتثال الاخر كما لو عجز عن تحصيل العلم بالواقع وتمكن من سلوك الطريق المقرر لكونه معلوما له او انعكس الامر بان تمكن من العلم وانسد عليه باب سلوك الطريق المقرر ثم رجح الظن بسلوك الطريق المقرر على الظن بسلوك الواقع لم يعلم وجهه بل الظن بالواقع اولى فى مقام الامتثال لما اشرنا اليه سابقا من حكم العقل والنقل بادلوية احراز الواقع هذا فى الطريق المجعول عرضا للعلم بان اذن فى سلوكه مع التمكن من العلم واما اذا كان بشرط العجز عن تحصيل العلم فهو ايضا كك ضرورة ان القائم مقام تحصيل العلم الموجب للاطاعة الواقعية عند تعذره هى الاطاعة الظاهرية المتوقفة على العلم بسلوك الطريق المجعول لا على مجرد سلوكه والحاصل ان سلوك الطريق المجعول مطلقا او عند تعذر العلم فى مقابل العمل بالواقع فكما ان العمل بالواقع مع قطع النظر عن العلم لا يوجب امتثالا وانما يوجب فراغ الذمة من المامور به واقعا لو لم يتبين تحققه على وجه الامتثال فكك سلوك الطريق المجعول فكل منهما موجب لبراءة الذمة واقعا وان لم يعلم بحصول ولو اعتقد عدم حصول واما العلم بالفراغ المعتبر فى الاطاعة فلا يتحقق فى شئ منهما الا بعد العلم او الظن القائم مقامه فالحكم بان الظن بسلوك الطريق المجعول يوجب الظن بفراغ الذمة بخلاف الظن باداء الواقع فانه لا يوجب الظن بفراغ الذمة الا اذا ثبت حجية ذلك الظن والا فربما يظن باداء الواقع من طريق يعلم بعدم حجيته تحكم صرف ومنشأ ما ذكره قده تخيل ان نفس سلوك الطريق الشرعى المجعول فى مقابل سلوك الطريق العقلى الغير المجعول وهو العلم بالواقع الذى هو سبب تام لبراءة الذمة فيكون هو ايضا كك فيكون الظن بالسلوك ظنا بالبراءة بخلاف الظن باداء الواقع لان نفس اداء الواقع ليس سببا تاما للبراءة حتى يحصل الظن منه الظن بالبراءة فقد قاس الطريق الشرعى بالطريق العقلى وانت خبير بان الطريق الشرعى لا يتصف بالطريقية فعلا الا بعد العلم به تفصيلا والا فسلوكه اعنى مجرد تطبيق الاعمال عليه مع قطع النظر عن حكم الشارع لغو صرف ولذلك اطلنا الكلام فى ان سلوك الطريق المجعول فى مقابل العمل بالواقع لا فى مقابل العلم بالعمل بالواقع ويلزم من ذلك كون كل من العلم والظن المتعلق باحدهما فى مقابل المتعلق بالاخر فدعوى ان الظن بسلوك الطريق يستلزم الظن بالفراغ

بخلاف الظن بانيان الواقع فاسدة هذا كله مع ما علمت سابقا في رد الوجه الاول من امكان منع جعل الشارع طريقا الى الاحكام وانما اقتصر على الطرق المتجعلة عند العقلاء وهو العلم ثم على الظن الا

ثم انك حيث عرفت ان مآل هذا القول الى اخذ نتيجة دليل الانسداد بالنسبة الى المسائل الاصولية وهي حجية الامارات المحتملة للحجية لا بالنسبة الى نفس الفروع فاعلم انه في مقابله قول اخر لبعض واحد من مشايخنا المعاصرين قدس سرهم وهو عدم جريان دليل الانسداد على وجه يشمل مثل هذه المسألة الاصولية اعني حجية الامارات المحتملة وهذا هو القول الذي ذكرنا في اول التنبيه انه ذهب اليه فريق ومنشأ الكلام عند التكلم في حجية الظن المتعلق بالمسائل الاصولية الشرعية ثم اعلم ان بعض من لا خبرة له بما يقتضيه دليل الانسداد الا ما تلقن من لسان بعض مشايخه وظاهر عبارة كتاب القوانين رد القول الذي ذكرناه اولا عن بعض المعاصرين من حجية الظن في الطريق لا في نفس الاحكام بمخالفته لاجماع العلماء حيث زعم انهم بين من يعمم دليل الانسداد لجميع المسائل العلمية اصولية او فقهية كصاحب القوانين وبين من يخصصه بالمسائل الفرعية فالقول بعكس هذا خرق للاجماع المركب ويدفعه ان المسألة ليست مما يتعين فيها التي يدخلها الاجماع المركب مع ان دعواه في هذه المسائل المستحدثة تشبه جدا بل المسألة عقلية فاذا فرض استقلال العقل بلزوم العمل في مسألة تعيين الطريق فلا معنى لرده بالاجماع المركب فلا سبيل لرده الا بمنع جريان حكم العقل وجريان مقدمات الانسداد في خصوصها كما عرفته منا او فيها في ضمن مطلق الاحكام الشرعية كما فعله غير واحد من مشايخنا

الامر الثاني وهو اهم الامور في هذا الباب ان نتيجة دليل الانسداد هل هي قضية مهملة من جهة اسباب الظن فلا يعم الحكم لجميع الامارات الموجبة للظن الا بعد ثبوت معمم من لزوم ترجيح بلا مرجح او اجماع مركب او غير ذلك او قضية كلية لا يحتاج في التعميم الى شيء وعلى التقدير الاول فهل يثبت المرجح لبعض الاسباب على بعض ام لا يثبت وعلى التقدير الثاني اعني كون القضية كلية فكيف توجيه خروج القياس مع ان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص فهنا مقامات

الاول في كون نتيجة دليل الانسداد مهملة او معينة والتحقيق انه لا اشكال في ان المقدمات السابقة التي حاصلها بقاء التكليف وعدم التمكن من العلم وعدم وجوب الاحتياط وعدم جواز الرجوع الى القاعدة التي يقتضيها المقام اذا جرت في مسألة تعين وجوب العمل باي ظن حصل في تلك المسألة من اي سبب وهذا الظن كالعلم في عدم الفرق في اعتباره بين الاسباب والموارد والاشخاص وهذا ثابت بالاجماع وبالعقل وقد سلك هذا المسلك صاحب القوانين حيث انه ابطل البراءة في كل مسألة من غير ملاحظة لزوم الخروج عن الدين وابطل لزوم الاحتياط كذلك مع قطع النظر عن لزوم الحرج ويظهر ايضا من صاحب المعالم والزبدة بناء على اقتضاء ما ذكراه لاثبات حجية خبر الواحد العمل بمطلق الظن ملاحظ لكنك قد عرفت مما سبق انه لا دليل على منع جريان اصالة البراءة او اصالة الاحتياط او الاستصحاب المطابق لاحدهما في كل مورد من مواردها بالخصوص انما الممنوع جريانها في جميع المسائل للزوم المخالفة القطعية الكثيرة ولزوم الحرج من الاحتياط وهذا المقدار لا يثبت الا وجوب العمل بالظن في الجملة دون

تعميم بحسب الاسباب ولا بحسب الموارد ولا بحسب مرتبة الظن وتوضيح ذلك فنقول انه اما ان تقرر دليل الانسداد على وجه يكون كاشفا عن حكم الشارع بلزوم العمل بالظن بان يقال ان بقاء التكاليف مع العلم بان الشارع لم يعذرنا في ترك التعرض لها واهمالها مع عدم ايجاب الاحتياط علينا وعدم بيان طريق مجعول فيها يكشف عن ان الظن جائز العمل وان العمل به ماض عند الشارع وانه لا يعاقب على ترك واجب اذا ظن بعدمه ولا بفعل محرم اذا ظن بعدم تحريمه فحجية الظن على هذا التقدير تعبد شرعي كشف عنه العقل من جهة دوران الامر بين امور كلها باطلة سوى حجية الظن واما على تقرير دليل الانسداد على تعيين احد طرفي المنفصلة واطرافها بنفي الباقي من قول الشارع اما ان اعرض عن هذه التكاليف المعلومة اجمالا او اراد الامتثال بها على العلم او اراد الامتثال المعلوم اجمالا او اراد امتثالها من طريق خاص تعبدي او اراد امتثالها الظني وما عدا الاخير باطل فتعين هو واما ان تقرر على وجه يكون العقل منشئا للحكم بوجوب الامتثال الظني بمعنى حسن المعاقبة على تركه وقبح المطالبة بازيد منه كما يحكم بوجوب تحصيل العلم وعدم كفاية الظن عند التمكن من تحصيل العلم فهذا الحكم العقلي ليس من مجعولات الشارع اذ كما ان نفس وجوب الاطاعة وحرمة المعصية بعد تحقق الامر والنهي من الشارع ليس من الاحكام المجعولة للشارع بل شيء يستقل به العقل لا على وجه الكشف فكذلك كيفية الاطاعة وانه يكفي فيها الظن بتحصيل مراد الشارع في مقام ويعتبر فيها العلم بتحصيل المراد في مقام اخر اما تفصيلا او اجمالا وتوهم انه يلزم على هذا انفكاك حكم العقل عن حكم الشارع مدفوع بما قررنا في محله من ان التلازم بين الحكمين انما هو مع قابلية المورد لهما اما لو كان قابلا لحكم العقل دون الشرع كما في الاطاعة والمعصية فانهما لا يقبلان لورود حكم الشارع عليهما بالوجوب والتحريم الشرعيين بان يريد فعل الاولى وترك الثانية بارادة مستقلة غير ارادة فعل المأمور به وترك المنهي عنه الحاصلة بالامر والنهي حتى انه لو صرح بوجوب الاطاعة وتحريم المعصية كان الامر به والنهي للارشاد لا للتكليف اذ لا يترتب على مخالفة هذا الامر والنهي الا ما يترتب على ذات المأمور به والمنهي عنه اعني نفس الاطاعة والمعصية وهذا دليل الارشاد كما في اوامر الطبيب ولذا لا يحسن من الحكيم عقاب اخر او ثواب اخر غير ما يترتب على نفس المأمور به والمنهي عنه فعلا او تركا من الثواب او العقاب

ثم ان هذين التقريرين مشتركان في الدلالة على التعميم من حيث الموارد يعني المسائل اذ على الاول يدعى الاجماع القطعي على ان العمل بالظن لا يفرق فيه بين ابواب الفقه وعلى الثاني يقال ان العقل مستقل بعدم الفرق في باب الاطاعة والمعصية بين واجبات الفروع من اول الفقه الى اخره ولا بين محرماتها كذلك فيبقى التعميم من جهتي الاسباب ومرتبة الظن فنقول اما على التقرير الثاني فهو يقتضي التعميم والكلية من حيث الاسباب اذ العقل لا يفرق في باب الاطاعة الظنية بين اسباب الظن بل هو من هذه الجهة نظير العلم لا يقصد منه الا الانكشاف واما من حيث مرتبة الانكشاف قوة وضعفا فلا تعميم في النتيجة اذ لا يلزم من بطلان كلية العمل بالاصول التي هي طرق شرعية الخروج عنها بالكلية بل يمكن الفرق في مواردها بين الظن القوي البالغ حد سكون النفس في مقابلها فيؤخذ به وما دونه فيؤخذ بها واما التقرير

الاول فى الاهمال فيه تارة من جهة الاسباب ومن جهة المرتبة اذا عرفت ذلك فنقول الحق فى تقرير دليل الانسداد هو التقرير الثانى وان التقرير على وجه الكشف فاسد اما اولا فلان المقدمات المذكورة لا تستلزم جعل الشارع للظن مطلقا او بشرط حصوله من اسباب خاصة حجة لجواز ان لا يجعل الشارع طريقا للامتثال بعد تعذر العلم اصلا بل عرفت فى الوجه الاول من الايراد على القول باعتبار الظن فى الطريق ان ذلك غير بعيد وهو ايضا طريق العقلاء فى التكاليف العرفية حيث يعملون بالظن فى تكاليفهم العرفية مع القطع بعدم جعل طريق لها من جانب الموالى ولا يجب على الموالى نصب الطريق عند تعذر العلم نعم يجب عليهم الرضا بحكم العقل ويقبح عليهم المؤاخذة على مخالفة الواقع الذى يؤدى اليه الامتثال الظنى الا ان يقال ان مجرد امكان ذلك ما لم يحصل العلم به لا يقدح فى اهمال النتيجة واجمالها واما ثانيا فلانه اذا بنى على كشف المقدمات المذكورة عن جعل الظن على وجه الاهمال والاجمال صح المنع الذى اورده بعض المتعرضين لرد هذا الدليل وقد اشرنا اليه سابقا وحاصله انه كما يحتمل ان يكون الشارع قد جعل لنا مطلق الظن او الظن فى الجملة المتردد بين الكل والبعض المردد بين الابعاض كذلك يحتمل ان يكون قد جعل لنا شيئا آخر حجة من دون اعتبار افادته الظن لانه امر ممكن غير مستحيل والمفروض عدم استقلال العقل بحكم فى هذا المقام فمن اين يثبت جعل الظن فى الجملة دون شئ آخر ولم يكن لهذا المنع دفع اصلا الا ان يدعى الاجماع على عدم نصب شئ آخر غير الظن فى الجملة واما ثالثا فلانه لو صح كون النتيجة مهملة مجملة لم ينفع اصلا ان بقيت على اجمالها وان عينت فاما ان يعين فى ضمن كل الاسباب واما ان يعين فى بعضها المعين وسيجئ عدم تمامية شئ من هذين الا بضميمة الاجماع فيرجع الامر الى دعوى الاجماع على حجية مطلق الظن بعد الانسداد فتسميته دليلا عقليا لا يظهر له وجه عدا كون الملازمة بين تلك المقدمات الشرعية ونتيجتها عقلية وهذا جار فى جميع الادلة السمعية كما لا يخفى المقام الثانى فى انه على احد التقريرين السابقين هل يحكم بتعميم الظن من حيث الاسباب والمرتبة ام لا فنقول اما على تقدير كون العقل كاشفا عن حكم الشارع بحجية الظن فى الجملة فقد عرفت ان الاهمال بحسب الاسباب وبحسب المرتبة ويذكر للتعميم من جهتها وجوه الاول عدم المرجح لبعضها على بعض فيثبت التعميم لبطلان الترجيح بلا مرجح والاجماع على بطلان التخيير والتعميم بهذا الوجه يحتاج الى ذكر ما يصلح ان يكون مرجحا وابطاله ولنعلم اولا انه لا بد ان يكون المعين والمرجح معينا لبعض كاف بحيث لا يلزم من الرجوع بعد الالتزام به الى الاصول محذور والا فوجوده لا يجدى اذا تمهد هذا فنقول ما يصلح ان يكون معينا او مرجحا احد امور ثلثة الاول كون بعض الظنون متيقنا بالنسبة الى الباقى بمعنى كونه واجب العمل قطعا على كل تقدير فيؤخذ به ويطرح الباقى للشك فى حجيته وبعبارة اخرى يقتصر فى القضية المهملة المخالفة للاصل على المتيقن وإهمال النتيجة من حيث الكم فقط للتردد بين الاقل المعين والاكثر المتيقن ولا يتوهم ان هذا المقدار المتيقن من الظنون الخاصة للقطع التفصيلى بحجيته لاندفاعه بان المراد من الظن الخاص ما علم حجيته بغير دليل الانسداد الثانى كون بعض الظنون اقوى من بعض فيتعين العمل عليه للزوم الاقتصار فى مخالفة

لتردده بين ان المتيقن لا ياخذ بعد الانسداد حجيته لعقلا فاعتباره ووجوب الاخذ به انما هو
لادلة لا للانسداد ... يندرج فى الظن المطلق غاية الامر كونه متيقنا وجب تعيينه لا دليلية ... فتامل

فى غاية البعد فانه كلما ضعف الاحتمال المخالف للاحتياط كان ارتكابه اهون الثالث كون بعض الظنون مظنون الحجية فانه فى مقام دوران الامر بينه وبين غيره يكون اولى من غيره اما لكونه اقرب الى الحجية من غيره ومعلوم ان القضية المهملة المجملة تحمل بعد صرفها الى البعض بحكم الاصل على ما هو اقرب محتملاتها الى الواقع واما لانه اقرب الى احراز مصلحة الواقع لان المفروض رجحان مطابقته للواقع لان المفروض كونه من الامارات المفيدة للظن بالواقع ورجحان كونه بدلا عن الواقع لان المفروض الظن بكونه طريقا قائما مقام الواقع بحيث يتدارك مصلحة الواقع على تقدير مخالفته فاحتمال مخالفة هذه الامارة للواقع ولبدله موهوم فى موهوم بخلاف احتمال مخالفة سائر الامارات لا يقاعها على تقدير مخالفتها للواقع لا يظن كونها بدلا عن الواقع ونظير ذلك ما لو تعلق غرض المريض بدواء تعذر الاطلاع العلمى عليه فدار الامر بين دوائين احدهما يظن انه ذلك الدواء وعلى تقدير كونه غيره يظن كونه بدلا عنه فى جميع الخواص والآخر يظن انه ذلك الدواء لكن لا يظن انه على تقدير المخالفة بدل عنه ومعلوم بالضرورة ان العمل بالاول اولى ثم ان بعض الظنون المحتملة قد يعلم بالتفصيل كما اذا ظن حجية الخبر المزكى رواته بعدل واحد او حجية الاجماع المنقول وقد يعلم اجمالا لاجل وجوده بين امارات فالعمل بهذه الامارات ارجح من غيرها الخارج عن محتملات ذلك المظنون الاعتبار وهذا كما لو ظن عدم حجية بعض الامارات كالاولوية والشهرة والاستقراء وفتوى الجماعة الموجبة للظن فاذا فرضنا ان نتيجة دليل الانسداد مجملة مرددة بين هذه وغيرها وفرضنا الظن بعدم حجية هذه لزم من ذلك الظن بان الحجة فى غيرها وان كان مرددا بين ابعاض ذلك الغير فكان الاخذ بالغير اولى من الاخذ بها لعين ما تقدم وان لم يكن بين ابعاض الغير مرجح فافهم هذه غاية ما يمكن ان يقال فى ترجيح بعض الظنون على بعض لكن نقول ان المسلم من هذه فى الترجيح لا ينفع والذى ينفع غير مسلم كونه مرجحا توضيح ذلك هو ان المرجح الاول وهو تيقن البعض بالنسبة الى الباقى وان كان من المرجحات بل لا يقال له المرجح لكونه معلوم الحجية تفصيلا وغيره مشكوك الحجية فيبقى تحت الاصل لكنه لا ينفع لقلته وعدم كفايته لان القدر المتيقن من هذه الامارات هو الخبر الذى زكى جميع رواته بعدلين ولم يعمل فى تصحيحها ولا فى تمييز مشتركاتها بظن اضعف نوعا من سائر الامارات الاخر ولم يوهن بمعارض بشئ منها وكان معمولا به عند الاصحاب كلا او جلا ومفيدا للظن فى الامارات الاخر فيكون نظير الظواهر فى عدم جواز التمسك بها مع قطع النظر عن غيرها الا ان يوخذ بعد الحاجة الى التعدى منها بما هو متيقن بالاضافة الى ما بقى فتامل واما المرجح الثانى وهو كون بعضها اقوى ظنا من الباقى ففيه ان ضبط مرتبة خاصة له متعذر او متعسر لان القوة والضعف اضافيان وليس تعارض القوى مع الضعيف هنا فى متعلق واحد حتى يذهب الظن من الاضعف ويبقى فى الامارة الاخرى نعم يوجد مرتبة خاصة هو الظن الاطمئنانى الملحق بالعلم حكما بل موضوعا لكنه نادر التحقق على ان كون القوة معينة للقضية المجملة محل منع اذ لا يستحيل ان يعتبر الشارع ظنا تعبديا يكون اضعف من غيره كما هو المشاهد فى الظنون الخاصة فانها ليست على الاطلاق اقوى من غيرها

ظنّاً يكون غيره أضعف منه كما هو المشاهد في الظنون الخاصّة فإنّها بالنسبة على الإطلاق أقوى من غيرها
بالبديهة وما تقدّم في تقريب مرجّحيّة القوّة إنّما هو مع كون إيجاب العمل بالظنّ عند انسداد باب العلم
من منشآت العقل وأحكامه وأمّا على تقدير كشف مقدّمات الانسداد عن أنّ الشارع جعل
الظنّ حجّة في الجملة وتردّد أمره في أنظارنا بين الكلّ والأبعاض فلا يلزم من كون بعضها أقوى كونه هو
المجعول حجّة لأنّا قد وجدنا تعبّد الشارع بالظنّ الأضعف وطرح الأقوى في موارد كثيرة وأمّا المرجّح
الثالث وهو الظنّ باعتبار بعض فيؤخذ به لأحد الوجهين المتقدّمين ففيه مع أنّ الوجه الثاني
لا يفيد لزوم التقديم بل أولويّته أنّ الترجيح على هذا الوجه يشبه الترجيح بالقوّة والضعف في أنّ مداره
على الأقرب إلى الواقع وح فإذا فرضنا كون الظنّ الذي لم يظنّ حجّيّته أقوى ظنّاً بمراتب من الظنّ الذي
ظنّ حجّيّته فليس بناء العقلاء على ترجيح الثاني فيرجع الأمر إلى لزوم ملاحظة الموارد الخاصّة و
عدم وجود ضابطة كلّيّة بحيث يؤخذ بها في ترجيح الظنّ المظنون الاعتبار نعم لو فرض تساوي
أبعاض الظنون دائماً من حيث القوّة والضعف كان ذلك المرجّح بنفسه منضبطاً ولكنّ الفرض مستبعد
بل مستحيل مع أنّ اللازم على هذا أن لا يعمل بكلّ مظنون الحجّيّة بل بما ظنّ حجّيّته بظنّ قد ظنّ حجّيّته لأنّه
أبعد عن مخالفة الواقع وبدله بناء على التقرير المتقدّم وأمّا الوجه الأوّل المذكور في تقريب ترجيح
مظنون الاعتبار على غيره ففيه أوّلاً أنّه لا أمارة تفيد الظنّ بحجّيّة أمارة على الإطلاق فإنّ أكثر ما
أقيم على حجّيّة الأدلّة من الأمارات الظنّيّة المبحوث عنها الخبر الصحيح ومعلوم عند المنصف أنّ شيئاً
ممّا ذكروه لحجّيّتها لا يوجب الظنّ بها على الإطلاق وثانياً أنّه لا دليل على اعتبار مطلق الظنّ في مسألة
تعيين هذا الظنّ المجمل وقد توهّم غير واحد أنّه ليس المراد اعتبار مطلق الظنّ وحجّيّته في مسألة تعيين
القضيّة المهملة وإنّما المقصود ترجيح بعضها على بعض فقال بعضهم في توجيه لزوم الأخذ بمظنون
الاعتبار بعد الاعتراف بأنّه ليس المقصود هنا إثبات حجّيّة الظنون المظنونة الاعتبار بالأمارات
الظنّيّة القائمة عليها ليكون الإشكال في حجّيّتها على مجرّد الظنّ أنّ الدليل العقلي المثبت لحجّيّتها
هو الدليل المذكور العقلي والحاصل من تلك الأمارات هو ترجيح بعض الظنون على البعض
فيمنع ذلك من إرجاع القضيّة المهملة إلى الكلّيّة بل يقتصر في مفاد القضيّة المهملة على تلك الجملة
فالظنّ المفروض إنّما يبعث على صرف مفاد الدليل المذكور إلى ذلك وعدم صرفه إلى سائر الظنون
نظراً إلى حصول القوّة بالنسبة إليها لانضمام الظنّ بحجّيّتها إلى الظنّ بالواقع فإذا قطع العقل
بحجّيّة الظنّ بالقضيّة المهملة ثمّ وجد الحجّيّة متشابهة بالنظر إلى الجميع حكم بحجّيّة الكلّ وأمّا إذا وجدها
مختلفة وكان جملة منها أقرب إلى الحجّيّة من الباقي نظراً إلى الظنّ بحجّيّتها دون الباقي فلا محالة تقدّم
المظنون على المشكوك والمشكوك على الموهوم في مقام الحيرة والجهالة فليس الظنّ مثبتاً لحجّيّة ذلك
الظنّ وإنّما هو قاض بتقديم جانب الحجّيّة في تلك الظنون فينصرف إليه ما قضى به الدليل المذكور
ثمّ اعترض على نفسه بأنّ صرف الدليل إليها إن كان على وجه اليقين تمّ ما ذكر وإلّا كان إشكالاً:

على الظنّ

على الظنّ والحاصل أنّه لا قطع بصرف الدليل إلى تلك الظنون ثمّ أجاب بأنّ الاتكال ليس على الظنّ بحجّيّتها
ولا على الظنّ بترجيح تلك الظنون على غيرها بل التعويل على القطع بالترجيح وتوضيحه أنّ قضيّة دليل
الانسداد حجّيّة الظنّ على سبيل الإهمال فيدور الأمر بين القول بحجّيّة الجميع أو البعض ثمّ الأمر
في البعض يدور بين المظنون وغيره وقضيّة العقل في الدوران بين الكلّ والبعض هو الاقتصار
على البعض أخذاً بالمتيقّن ولذا قال علماء الميزان إنّ المهملة في قوّة الجزئيّة ولو لم يتعيّن البعض في
المقام ودارت بينه وبين الحجّيّة سائر الأبعاض من غير تفاوت في نظر العقل لزم الحكم بحجّيّة الكلّ
لبطلان الترجيح من غير مرجّح وأمّا لو كانت حجّيّة البعض ممّا فيه الكفاية مظنونة بخصوصه بخلاف الباقي
كان ذلك أقرب إلى الحجّيّة من غيره ممّا لم يقم على حجّيّته دليل فيتعيّن عند العقل الأخذ به دون غيره فإنّ
الرجحان ح قطعيّ وجدانيّ والترجيح من جهته ليس ترجيحاً بمرجّح ظنّيّ وإن كان ظنّاً بحجّيّة تلك الظنون فإنّ
كون المرجّح ظنّيّاً لا يقتضي كون الترجيح ظنّيّاً وهو ظاهر انتهى كلامه رفع مقامه أقول قد عرفت سابقاً
أنّ مقدّمات دليل الانسداد إمّا أن تجعل كاشفة عن كون الظنّ في الجملة حجّة علينا بحكم الشارع
كما يشعر به قوله كان بعض الظنون أقرب إلى الحجّيّة من الباقي وإمّا أن تجعل منشأ لحكم العقل بتعيين إطاعة الله
سبحانه حين الانسداد على وجه الظنّ كما يشعر به قوله نظراً إلى حصول القوّة لتلك الجملة لانضمام الظنّ
بحجّيّتها إلى الظنّ بالواقع فعلى الأوّل إذا كان الظنّ المذكور مردّداً بين الكلّ والبعض اقتصر على البعض كما ذكره لأنّه
المتيقّن وأمّا إذا تردّد ذلك البعض بين الأبعاض فالمعيّن لأحد المحتملين أو المحتملات لا يكون إلّا ما
يقطع بحجّيّته كما أنّه إذا احتمل في الواقعة الوجوب والحرمة لا يمكن ترجيح أحدهما بمجرّد الظنّ به إلّا بعد إثبات
حجّيّة ذلك الظنّ بل التحقيق أنّ المرجّح لأحد الدليلين عند التعارض كالمعيّن لأحد الاحتمالين يعني
يتوقّف على القطع باعتباره عقلاً أو نقلاً وإلّا فأصالة عدم اعتباره والظنّ لا فرق في مجريها بين جعله
دليلاً وجعله مرجّحاً هذا مع أنّ المفروض أنّما قام على حجّيّة بعض الظنون في الواقع من حيث الخصوص
لا على تعيين الثابت حجّيّته بدليل الانسداد فتأمّل وأمّا على الثاني فالعقل إنّما يحكم بوجوب الإطاعة
على الوجه الأقرب إلى الواقع فإذا فرضنا أنّ مشكوك الاعتبار يحصل منه ظنّ بالواقع أقوى ممّا يحصل
من ظنّ مظنون الاعتبار كان الأوّل أولى بالحجّيّة في نظر العقل ولذا قال صاحب المعالم
إنّ العقل قاض بأنّ الظنّ إذا كان له جهات متعدّدة متفاوتة بالقوّة والضعف فالعدول عن القوي منها
إلى الضعيف قبيح انتهى نعم لو كان قيام الظنّ على حجّيّة بعضها ممّا يوجب قوّتها في نظر العقل لأنّها
جامعة لإدراك الواقع وبدله على سبيل الظنّ بخلاف غيره رجع الترجيح به إلى ما ذكرنا سابقاً وذكرنا ما فيه
وحاصل الكلام يرجع إلى أنّ الظنّ بالاعتبار إنّما يكون صارفاً للقضيّة إلى ما قام عليه من الظنون إذا
قام القطع بحجّيّته في تعيين الاحتمالات أو صار موجباً لكون الطائفة بمقتضيها أتمّ لجمعها بين الظنّ
بالواقع والظنّ بالبدل والأوّل موقوف على حجّيّة مطلق الظنّ والثاني لا اطّراد له لأنّه قد يعارضها
قوّة المشكوك الاعتبار وربّما التزم بالأوّل بعض من أنكر حجّيّة مطلق الظنّ وأورده إلزاماً على القائلين
العاملين

بمطلق الظن فقالكنا نقول يجب علينا في كل واقعة البناء على حكم ولعدم كونه معلوما يجب في تعيينه العمل بالظن فكذا نقول بعد ما وجب علينا العمل بالظن ولم نعلم تعيينه يجب علينا في تعيين هذا الظن العمل بالظن ثم اعترض على نفسه بما حاصله ان وجوب العمل بمظنون الحجية لا ينفي غيره فان قلنا نعم ولكن لا يكون حجة دليل على حجية ظن آخر اذ بعد ثبوت حجية الظن المظنون الحجية ينفتح باب الاحكام ولا يجري دليلك فيه وينبغي بما حاصله عدم الحجية وفيه انه اذا التزم اقتضاء مقدمات الانسداد مع فرض عدم المرجح العمل بمطلق الظن في الفرع دخل الظن المشكوك الاعتبار والموهوم فلا مورد للترجيح والتعيين حتى يتعين بمطلق الظن فرع عدم العمل بمطلق الظن وبعبارة اخرى اما ان يكون مطلق الظن حجة واما لا فعلى الاول لا مورد للتعيين والترجيح وعلى الثاني لا يجوز الترجيح بمطلق الظن فالترجيح بمطلق الظن ساقط على كل التقادير وليس للمعترض القلب بان يقال ان ثبت حجية مطلق الظن تعين ترجيح مظنون الاعتبار اذ على تقدير ثبوت حجية مطلق الظن لا يعقل ترجيح حتى يتعين الترجيح بمطلق الظن ثم ان لهذا المعترض كلاما في ترجيح مظنون الاعتبار بمطلق الظن لا من حيث حجية مطلق الظن حتى يرد انه بعد ثبوتها لا مورد للترجيح لا بأس بالاشارة اليه والى ما وقع من الخلط والغفلة منه في المراد بالترجيح هنا فوقع معترضا على القائل بما قدمناه من ان ترجيح احد المحتملين عين تعيينه بالاستدلال بقوله ان هذا القائل خلط بين ترجيح الشيء وتعيينه ولم يعرف الفرق بينهما ولبيان هذا المطلب نقدم مقدمة ثم نجيب عن كلامه وهي انه لا ريب في بطلان الترجيح بلا مرجح فانه مما يحكم بقبحه العقل والعرف والعادة بل يقولون بامتناعه لذاتي كالترجح بلا مرجح والمراد بالترجيح بلا مرجح هو سكون النفس الى احد الطرفين والميل اليه من غير مرجح وان لم يحكم بتعيينه وجوبا واما الحكم بذلك فهو امر آخر وراء ذلك ثم اوضح ذلك بامثلة منها انه لو دار امر العبد في احكام السلطان المرسلة اليه بين امور وكان بعضها مظنونا بانه من طرف السلطان صح له ترجيح المظنون ولا يجوز له الحكم بلزوم ذلك ومنها انه لو اقدم الى احد طعامان احدهما الذ من الآخر فاختاره على الآخر يرتكب ترجيحا بلا مرجح وان لم يلزم اكل الالذ ولكن لو حكم بلزوم اكله لا بد من تحقق دليل عليه ولا يكفي مجرد الالذية نعم لو كان احدهما مضرا صح الحكم باللزوم ثم قال وبالجملة فالحكم بلا دليل غير الترجيح بلا مرجح فالمرجح غير الدليل والاول يكون في مقام الميل والعمل والثاني يكون في مقام التصديق والحكم ثم قال ان ليس المراد انه يجب العمل بالظن المظنون حجيته وانه الذي يجب العمل بعد انسداد باب العلم بل مراده انه بعد ما وجب على المكلف لانسداد باب العلم وبقاء التكليف العمل بالظن ولا يعلم اي ظن لو عمل بالظن المظنون حجيته اي نقض يلزم عليه فان قلنا بترجيح بلا مرجح فقد ارتكب غلطا عظيما ظاهرا لمن كان غير فقيه حتى ينظر انتهى كلامه اقول لا يخفى انه ليس المراد من اصل دليل الانسداد الا وجوب العمل بالظن فاذا فرض ان هذا الواجب دد بين ظنون فلا غرض الا في تعيين ما ان هذا هو الذي يجب العمل به شرعا حتى يبني المجتهد عليه في مقام العمل ويلتزم بمؤداه على انه حكم شرعي

عري من الشك وامّا دواعي ارتكاب بعض الظنون دون بعض فهي مختلفة غير منضبطة فقد يكون الداعي الى الاختيار موجودا في موهوم الاعتبار لغرض من الاغراض وقد يكون في مظنون الاعتبار فليس الكلام الا في الظن بحجية بعض الظنون هل يوجب الاخذ بتلك الظنون شرعا بحيث يكون الآخذ بغيره لداع من الدواعي معاقبا عند الله تعالى في تركه ما هو وظيفته من سلوك الطريق وبعبارة اخرى هل يجوز ان يعمل المجتهد بغير مظنون الاعتبار ام لا يجوز ان قلت لا يجوز شرعا قلنا فما الدليل الشرعي بعد جواز العمل بالظن في الجملة على ان تلك المهملة عين هذه الجزئية وان قلت يجوز ذلك لكن بدلا عن مظنون الاعتبار لا جمعا بينهما فهذا هو التخيير الذي التزم المعمم ببطلانه وان قلت يجوز جمعا بينهما فهذا هو مطلب المعمم فليس المراد بالمرجح ما يكون داعيا الى ارادة احد الطرفين بل المراد ما يكون دليلا على حكم الشرع ومن المعلوم ان هذا الحكم الوجوبي لا يكون الا عن حجة شرعية فلو كان في مجرد الظن بوجوب العمل بذلك البعض فقد لزم العمل بمطلق الظن عند اشتباه الحكم الشرعي فاذا جاز ذلك في هذا المقام لا يجوز في سائر المقامات فلم قلتم ان نتيجة دليل الانسداد حجية الظن في الجملة وبعبارة اخرى لو اقتضى انسداد باب العلم في الاحكام تعيين الاحكام المجهولة بمطلق الظن فلم منعتم افادة ذلك الدليل الا لاثبات حجية الظن في الجملة وان اقتضى تعيين الاحكام بالظن في الجملة لم يوجب انسداد باب العلم في تعيين الظن في الجملة الذي وجب العمل به بمقتضى الانسداد العمل في تعيينه بمطلق الظن وحاصل الكلام ان المراد من المرجح هنا هو المعين والدليل الملزم من جانب الشارع لا ليس الا فان كان في المقام شيء غير الظن فليذكر وان كان مجرد الظن فلم يكن حجية مطلق الظن فثبت من جميع ذلك ان الكلام ليس في المرجح للفعل بل المطلوب المرجح بان الشارع اوجبه بعد الانسداد العمل به دون ذاك ومما ذكرنا يظهر ما في آخر كلام البعض المتقدم ذكره في توضيح مطلبه من ان كون المرجح ظنيا لا يقتضي كون الترجيح ظنيا فانا نقول ان كون المرجح قطعيا لا يقتضي ذلك بل اقام الدليل على اعتبار ذلك المرجح شرعا كان الترجيح به قطعيا والا فليس ظنيا ايضا ثم ان ما ذكره الاخير في مقدمته من ان الترجيح بلا مرجح قبيح بل محال يظهر منه خلط بين الترجيح بلا مرجح في الايجاد والتكوين وبينه في مقام الامر والتكليف فان الاول ترجح لا مرجح والثاني قبيح لا محال فالاضراب في كلامه عن القبح الى الاستحالة لا مورد له فافهم فثبت مما ذكرنا ان تعيين الظن في الجملة من بين الظنون بالظن غير مستقيم وفي حكمه ما لو عين بعض الظنون لاجل الظن بعدم حجية ما سواها كالاولوية والاستقراء بل الشهرة حيث ان الشهرة على عدم اعتبارها بل لا يبعد دخول الاولين تحت القياس المنهي عنه بل النهي عن العمل بالاولى منهما وارد في قضية ابان المتضمنة لحكم دية اصابع المرأة فانه يظن بذلك ان الظن المعتبر بحكم الانسداد فيما عدا هذه الثلاثة وقد ظهر ضعف ذلك مما ذكرنا من عدم استقامة تعيين القضية المهملة بالظن ونزيد هنا ان دعوى حصول الظن على عدم اعتبار هذه الامور ممنوعة لان مستند الشهرة على عدم حجية الامور ثم لان مستند الشهرة على عدم اعتبارها ليس الا عدم الدليل عند المشهور على اعتبارها فينبغي الاصل الاولي لكونها منهيا عنها بالخصوص كالقياس ومثل هذه الشهرة المستندة الى الاصل لا يوجب الظن

بالواقع وأما دعوى كون الاولين قياساً فنكذبه عمل غير واحد من اصحابنا عليهما بل الاولوية قد عمل
بها غير واحد من اهل الظنون الخاصة في بعض الموارد ومنه يظهر الوهن في دلالة قضية ابان على
حرمة العمل بالخصوص فلا ينبغي ظن من الرواية بحرمة العمل عليها بالخصوص ولو فرض ذلك دخل
في الاولوية فيما قام الدليل على عدم اعتباره لان حجية الظن الحاصل من رواية ابان متيقن الاعتبار
بالنسبة الى الاولوية لحجيتها مع عدم حجية الخبر الدال على المنع عنها غير محتملة فتدبر ثم بعد ما عرفت
من عدم استقامة تعيين القضية المهملة بمطلق الظن فاعلم انه قد يصح تعيينها بالظن في مواضع
احدها ان يكون الظن القائم على حجية بعض الظنون من المتيقن اعتباره بعد الانسداد اما مطلقا
كما اذا قام فرد من الخبر الصحيح متيقن اعتباره من بين سائر الاخبار وسائر الامارات على حجية بعض
ما دونه فانه يصير حينئذ متيقن الاعتبار لاجل قيام الظن المتيقن الاعتبار على اعتباره واما
بالاضافة الى ما قام على اعتباره اذا ثبت حجية ذلك الظن القائم كما لو قام الاجماع المنقول على
حجية الاستقراء مثلا فانه يصير بعد اثبات حجية الاجماع المنقول على بعض الوجوه ظنا معتبرا او ملحقا
بما هو متيقن بالنسبة اليه كالشهرة اذا كانت متيقنة الاعتبار بالنسبة الى الاستقراء بحيث لا
يحتمل اعتباره دونها لكن هذا مبني على عدم الفرق في حجية الظن بين كونه في المسائل الفرعية وكونه
في المسائل الاصولية والا فلو قلنا ان الظن في الجملة الذي قضى به مقدمات الانسداد انما هو المتعلق دليل
بالمسائل الفرعية دون غيرها فالقدر المتيقن انما هو متيقن بالنسبة الى الفروع لا غير وما ذكرنا
سابقا من عدم الفرق بين تعلق الظن بنفس الحكم الفرعي وبين تعلقه بما جعل طريقا اليه انما هو مبنيا
على ما هو التحقيق من تقرير مقدمات الانسداد على وجه يوجب حكومة العقل دون كشفه عن جعل
الشارع والقدر المتيقن مبني على الكشف كما سيجيء الا ان يدعى ان القدر المتيقن في الفروع هو متيقن
في المسائل الاصولية ايضا واما بالاضافة الى ما قام على اعتباره اذا ثبت حجية ذلك الظن القائم كما لو قام
المنقول على حجية الاستقراء مثلا فانه يصير بعد اثبات حجية الاجماع المنقول ببعض الوجوه ظنا الاجماع
معتبرا او ملحقا به ما هو متيقن بالنسبة اليه كالشهرة اذا كانت متيقنة الاعتبار بالنسبة الى
الاستقراء بحيث لا يحتمل كونها الثاني ان يكون الظن القائم على حجية ظن متحدا لا تعدد فيه كما اذا كان
مظنون الاعتبار منحصرا فيما قام امارة واحدة على حجيته فانه يعمل به في تعيين المتبع وان كان اضعف اعتبار
الظنون لانه اذا انسد العلم في مسألة تعيين ما هو المتبع بعد الانسداد ولم يجز الرجوع فيها الى
الاصول حتى الاحتياط كما سيجيء تعين الرجوع الى الظن الموجود في المسألة فيؤخذ به لما عرفت من
ان كل مسألة انسد فيها باب العلم وفرض عدم صحة الرجوع فيها الى مقتضى الاصول تعين بحكم العقل
العمل باي ظن وجد في تلك المسألة الثالث ان يتعدد الظنون في مسألة تعيين المتبع بعد الانسداد
بحيث يقوم كل واحد منها على اعتبار طائفة من الامارات كافية في الفقه لكن يكون هذه الظنون
القائمة كلها في مرتبة لا يكون اعتبار بعضها مظنونا اذا وجب بحكم مقدمات دليل الانسداد

في مسئلة

في مسألة تعيين المتبع الرجوع فيها الى الظن في الجملة والمفروض تساوي الظنون الموجودة في
تلك المسألة وعدم المرجح لبعضها وجب الاخذ بالكل بعد بطلان التخيير بالاجماع وتعسر ضبط
البعض الذي لا يلزم العسر من الاحتياط فيه فالذي ينبغي ان يقال على تقدير صحة دليل الانسداد فالتحقيق
على وجه الكشف ان اللازم على هذا اولا هو الاقتصار على المتيقن من الظنون وهل يلحق به كل ما
قام المتيقن على اعتباره وجهان اقواهما العدم كما تقدم اذ بناء على هذا التقرير لا نسلم كشف
العقل بواسطة مقدمات الانسداد الا عن اعتبار الظن في الجملة في الفروع دون الاصول والظن
بحجية الامارة الفلانية ظن بالمسألة الاصولية نعم مقتضى تقرير الدليل على وجه حكومة العقل
انه لا فرق بين تعلق الظن بالحكم الفرعي او بحجية طريق ثم ان كان القدر المتيقن كافيا في الفقه بمعنى
انه لا يلزم من العمل بالاصول في مجاريها المحذور اللازم على تقدير الاقتصار على المعلومات فهو
والا فالواجب الاخذ بما هو المتيقن من الامارات الباقية بالنسبة الى غيرها فان كفى في الفقه بالمعنى
الذي ذكرنا فهو والا فيؤخذ بما هو المتيقن بالنسبة وهكذا ثم لو فرضنا عدم القدر المتيقن بين
الامارات او عدم كفاية ما هو القدر المتيقن مطلقا او بالنسبة فان لم يكن على شيء منها امارة فاللازم الاخذ
بالكل لبطلان التخيير بالاجماع وبطلان طرح الكل بالفرض وفقد المرجح فتعين الجميع وان قام على
بعضها امارة فان كانت امارة واحدة كما اذا قامت الشهرة على حجية جملة من الامارات كان اللازم
الاخذ بها لتعين الرجوع الى الشهرة في تعيين المتبع من بين الظنون وان كانت امارات متعددة فان قامت
كل واحد منها على حجية ظن مع الحاجة الى جميع تلك الظنون ولو كانت الامارات متعددة فقامت كل
في الفقه وعدم كفاية بعضها عمل بها ولا فرق حينئذ بين تساوي تلك الامارات القائمة من حيث الظن
بالاعتبار والعدم وبين تفاوتها في ذلك واما لو قامت كل واحدة منها على مقدار من الامارات
كاف في الفقه فان لم يتفاوت الامارات القائمة في الظن بالاعتبار وجب الاخذ بالكل كالامارة الواحدة
لفقد المرجح وان تفاوتت فما قام متيقن الاعتبار او مظنون الاعتبار على اعتباره يصير معينا لغيره
كما اذا قام الاجماع المنقول بناء على كونه مظنون الاعتبار على حجية امارة غير مظنون الاعتبار و
قامت تلك الامارة فانها تتعين بذلك هذا كله على تقدير كون دليل الانسداد كاشفا واما
على ما هو المختار من كونه حاكما فسيجيء الكلام فيه بعد الفراغ من المعممات التي ذكروها لتعميم النتيجة
ان شاء الله تع اذا عرفت ذلك فاللازم على المجتهد ان يتأمل في الامارات حتى يعرف المتيقن منها
حقيقة او بالاضافة الى غيره ويحصل ما يمكن تحصيله من الامارات القائمة على حجية تلك الامارات
ويميز بين تلك الامارات القائمة من حيث التساوي والتفاوت من حيث تيقن بعضها من امارة [illegible] الظنون
وفي كفاية ما احرز اعتباره من تلك الامارات وعدم كفايته في الفقه وهذا يحتاج الى سير مسائل
الفقه اجمالا حتى يعرف ان القدر المتيقن من الاخبار لا يكفي بحيث يرجع في موارد خلت عن هذا الخبر الى الاصول
التي يقتضيها الجهل بالحكم في ذلك المورد فانه اذا انضم اليه قسم آخر من الخبر لكونه متيقنا اضافيا او لكونه

مظنون الاعتبار بظن متبع هل يكفي ام لا فليس القوي على وجه يوجب طرح سائر الظنون حتى يعرف كفايته ما اخرزه من جهة اليقين او الظن المتبع وفقنا الله للاجتهاد الذي هو اشد من طول الجهاد بحق محمد وآله الامجاد الثاني من طرق التعميم ما سلكه غير واحد من المعاصرين من عدم الكفاية حيث اعترفوا بعد تقسيم الظنون الى مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه بان مقتضى القاعدة بعد ابطال البرائة الاقتصار على مظنون الاعتبار ثم على المشكوك ثم يتعدى الى الموهوم لكن الظنون المظنونة الاعتبار غير كافية اما بانفسها بناء على انحصارها في الاخبار الصحيحة بتزكية عدلين واما لاجل العلم الاجمالي بمخالفة كثير من ظواهرها للمعاني الظاهرة منها ووجود ما يظن منه ذلك في الظنون المشكوكة الاعتبار فلا يجوز التمسك بتلك الظواهر للعلم الاجمالي المذكور فيكون حالها حال ظاهر الكتاب والسنة المتواترة في عدم الوفاء بمعظم الاحكام فلا بد من التسري بمقتضى قاعدة الانسداد ولزوم المحذور من الرجوع الى الاصول الى الظنون المشكوكة الاعتبار التي دلت على ارادة خلاف الظاهر في ظواهر مظنون الاعتبار فيعمل بما هو من مشكوك الاعتبار مخصص لعمومات مظنون الاعتبار ومقيد لاطلاقاته وقرائن لمجازاته فاذا وجب العمل بهذه الطائفة من مشكوك الاعتبار ثبت وجوب العمل بالاجماع على عدم الفرق بين افراد مشكوك الاعتبار فان احدا لم يفرق بين الخبر المعارض لاطلاق الصحيح وبين خبر حسن اخر غير معارض لخبر صحيح بل بالاولوية القطعية لانه اذا وجب العمل بمشكوك الاعتبار الذي له معارضة لظاهر مظنون الاعتبار فالعمل بما ليس معارضا له اولى ثم نقول ان في ظواهر مشكوك الاعتبار موارد كثيرة يعلم اجمالا بعدم ارادة المعاني الظاهرة والكاشف عن ذلك ظنا هي الامارات الموهومة الاعتبار فنعمل بتلك الامارات ثم نعمل بباقي افراد الموهوم الاعتبار بالاجماع المركب حيث ان احدا لم يفرق بين الشهرة المعارضة للخبر الحسن بالعموم والخصوص وبين غير المعارض بل بالاولوية كما عرفت اقول الانصاف ان التعميم بهذا الطريق اضعف من التخصيص بمظنون الاعتبار لان هذا المعمم قد جمع ضعف القولين حيث اعترف بان مقتضى القاعدة لولا عدم الكفاية الاقتصار على مظنون الاعتبار وقد عرفت انه لا دليل على اعتبار مطلق الظن بالاعتبار الا اذا ثبت جواز العمل بمطلق الظن عند انسداد باب العلم واما ما ذكره من التعميم لعدم الكفاية ففيه اولا انه مبني على زعم كون مظنون الاعتبار منحصرا في الخبر الصحيح بتزكية عدلين وليس كذلك بل الامارات الظنية من الشهرة وما دل على اعتبار قول الثقة مضافا الى ما استفيد من سيرة القدماء في العمل بما يوجب سكون النفس من الروايات وفي تشخيص احوال الرواة يوجب الظن القوي بحجية الخبر الصحيح بتزكية عدل واحد والخبر الموثق والضعيف المنجبر بالشهرة من حيث الرواية ومن المعلوم كفاية ذلك وعدم لزوم محذور من الرجوع في موارد فقد تلك الامارات الى الاصول وثانيا ان العلم الاجمالي الذي ادعاه يرجع حاصله الى العلم بمطابقة بعض مشكوكات الاعتبار للواقع من جهة كشفها عن المرادات في مظنونات الاعتبار ومن المعلوم ان العمل بها لاجل ذلك لا يوجب التعدي الى ما ليس فيه هذه العلة اعني مشكوكات الاعتبار الغير الكاشفة عن مرادات مظنونات الاعتبار فان العلم الاجمالي بوجود شهرات متعددة مقيدة لاطلاقات

الاخبار او مخصصة لعموماتها لا يوجب التعدي الى الشهرات الغير المزاحمة للاخبار بتقييد او تخصيص فضلا عن التسري الى الاستقراء والاولوية ودعوى الاجماع لا يخفى ما فيها لان الحكم بالحجية في القسم الاول لعلة غير مطردة في القسم الثاني حكم عقلي فعلم بعدم تعرض الامام عليه السلام له قولا وفعلا الا من باب تقرير حكم العقل والمفروض عدم جريان حكم العقل في غير مورد العلة وهي وجود العلم الاجمالي ومن ذلك يعرف الكلام في دعوى الاولوية فان المناط في العمل بالقسم الاول اذا كان هو العلم الاجمالي فكيف يتعدى الى ما لا يوجد فيه المناط فضلا عن كونه اولى وان كان متوهم الاجماع يدعي ان احدا من العلماء لم يفرق بين افراد الخبر الحسن وافراد الشهرة ولم يعلم ان الوجه عندهم ثبوت الدليل عليها مطلقا او نفيه لانهم اهل الظنون الخاصة بل الواقع من الاجماع على كل من عمل بجملة من الاخبار الحسان او الشهرات لاجل العلم الاجمالي بمطابقة بعضها للواقع لم يعمل بالباقي الخالي عن هذا العلم الاجمالي كان في محله الثالث من طرق التعميم ما ذكره بعض مشايخنا طاب ثراه من قاعدة الاشتغال بناء على ان الثابت من دليل الانسداد وجوب العمل بالظن في الجملة فاذا لم يكن قدر متيقن كاف في الفقه وجب العمل بكل ظن ومنع جريان قاعدة الاشتغال هنا لكون ما عدا واجب العمل من الظنون محرم العمل قد عرفت الجواب عنه في بعض اجوبة الدليل الاول من ادلة اعتبار الظن بالطريق ولكن نقول ان قاعدة الاشتغال في مسئلة العمل بالظن معارضة في بعض الموارد بقاعدة الاشتغال في المسئلة الفرعية كما اذا اقتضى الاحتياط في الفرع وجوب السورة وكان ظن مشكوك الاعتبار على عدم وجوبها فانه يجب مراعاة قاعدة الاحتياط في الفروع وقراءة السورة لاحتمال وجوبها ولا ينافيه الاحتياط في المسئلة الاصولية لان الحكم الاصولي المعلوم بالاجمال وهو وجوب العمل بالظن القائم على عدم الوجوب معناه وجوب العمل على وجه ينطبق مع عدم الوجوب ويكفي فيه ان يقع الفعل لا على وجه الوجوب الواقعي وتوضيح ذلك ان معنى وجوب العمل بالظن وجوب تطبيق عمله عليه فاذا فرضنا انه يدل على عدم وجوب شيء فليس معنى وجوب العمل الا انه لا يتعين عليه ذلك الفعل فاذا اختار فعل ذلك فيجب ان يقع الفعل لا على وجه الوجوب كما لو لم يكن هذا الظن وكان غير واجب بمقتضى الاصل الا انه يجب ان يقع على وجه عدم الوجوب لانه يعتبر في الافعال الغير الواجبة قصد عدم الوجوب نعم يجب التشرع والتدين بعدم الوجوب سواء فعله او تركه من باب وجوب التدين بجميع ما علم من الشرع وح فاذا تردد الظن الواجب العمل المذكور بين ظنون تعلقت بعدم وجوب امور وجب ملاحظة ذلك الظن المجمل المعلوم اجمالا وجوبه ان لا يكون فعله لهذه الامور على وجه الوجوب كما لو لم يكن هذه الظنون وكانت هذه الامور مباحة بحكم الاصل ولذا يستحب الاتيان بها لاحتمال انه واجب ثم اذا فرض العلم الاجمالي من الخارج بوجوب احد هذه الاشياء على وجه الاحتياط والجمع بين تلك الامور فيجب على المكلف الالتزام بفعل كل منها لاحتمال ان يكون هو الواجب وما اقتضاه الظن القائم على عدم وجوبه لا يمنع من لزوم اتيانه على هذا الوجه كما انه لو فرضنا ظنا معتبرا معلوما بالتفصيل كظاهر الكتاب دل على عدم وجوب شيء لم يناف مورده

الاتيان بهذا الشيء لاحتمال الوجوب بهذا واما دعوى انه اذا ثبت وجوب العمل بكل ظن في مقابل غير الاحتياط من
الاصول وجب العمل به في مقابل الاحتياط للاجماع المركب فقد عرفت شناعته فان قلت اذا عملنا في مقابل
الاحتياط بكل ظن يقتضي التكليف وعملنا في مورد الاحتياط بالاحتياط لزم العسر والحرج اذ يجمع ح بين كل مظنون
الوجوب وكل مشكوك الوجوب او موهوم الوجوب مع كونه مطابقا للاحتياط اللازم فاذا فرض لزوم العسر من مراعاة
الاحتياط في معاني الفقه تعين دفعه بعدم وجوب الاحتياط في مقابل الظن فاذا فرض هذا الظن حجة لزم العمل
بكل ظن مما يقتضي الظن بالتكليف احتياطا واما الظنون المخالفة للاحتياط اللازم فيعمل بها فرارا عن لزوم العسر
قلت دفع العسر يمكن بالعمل ببعضها فما المعمم فيرجع الامر الى ان قاعدة الاشتغال لا ينفع ولا يتم في الظنون
المخالفة للاحتياط لانك عرفت انه لا يثبت وجوب التسري اليها فضلا عن التعميم فيها لان التسري اليها كان
للزوم العسر فافهم هذا كله على تقدير تقرير مقدمات دليل الانسداد على وجه يكشف عن حكم الشارع
بوجوب العمل بالظن في الجملة وقد عرفت ان التحقيق خلاف هذا التقرير وعرفت ايضا ما ينبغي سلوكه على تقدير
تماميته من وجوب اعتبار المتيقن حقيقة او بالاضافة ثم ملاحظة مظنون الاعتبار وبالتفصيل الذي تقدم
في اخر المعمم الاول من المعممات الثلاثة واما على تقدير تقريرها على وجه يوجب حكومة العقل بوجوب الاطاعة
الظنية والفرار عن المخالفة الظنية وانه يقبح من الشارع تعالى ارادة ازيد من ذلك كما يقبح من المكلف الاكتفاء بما دون
ذلك فالتعميم وعدمه لا يتصور بالنسبة الى الاسباب لاستقلال العقل بعدم الفرق فيما اذا كان المقصود
الانكشاف الظني بين الاسباب المحصلة له كما لا فرق فيما كان المقصود الانكشاف الجزمي بين اسبابه وانما
يتصور من حيث مرتبة الظن ووجوب الاقتصار على الظن القوي الذي يرتفع معه التحير عرفا بيان ذلك ان
الثابت من مقدمتي بقاء التكليف وعدم التمكن من العلم التفصيلي هو وجوب الامتثال الاجمالي بالاحتياط
في اتيان كل ما يحتمل الوجوب وترك ما يحتمل الحرمة لكن المقدمة الثالثة النافية للاحتياط انما ابطلت وجوبه على
وجه الموجبة الكلية بان يحتاط في كل واقعة قابلة للاحتياط او يرجع الى الاصل كذلك ومن المعلوم ان ابطال الموجبة
الكلية لا يستلزم صدق السالبة الكلية وح فلا يثبت من ذلك الا وجوب العمل بالظن على خلاف الاحتياط
والاصول في الجملة ثم ان العقل حاكم بان الظن القوي الاطميناني اقرب الى العلم عند تعذره وانه اذا لم يمكن
القطع باطاعة مراد الشارع وترك ما يكرهه وجب تحصيل ذلك بالظن الاقرب الى العلم وح فكل واقعة يقتضي
الاحتياط الخاص بنفس المسألة او الاحتياط العام من جهة كونها احدى المسائل التي يقطع بتحقق التكليف
فيها ان قام على خلاف مقتضى الاحتياط امارة ظنية توجب الاطمينان بمطابقة الواقع تركنا الاحتياط
واخذنا بها وكل واقعة ليست فيها امارة كذلك نعمل فيها بالاحتياط سواء لم يوجد امارة اصلا كالوقايع
المشكوكة او كانت ولم يبلغ مرتبة الاطمينان وكل واقعة لا يمكن الاحتياط تعين التخيير في الاول والعمل بالظن
في الثاني وان كان في غاية الضعف لان الموافقة الظنية اولى من غيرها والنتيجة هذا هو الاحتياط في المشكوكات
والمظنونات بالظن الغير الاطميناني ان امكن والا فالاصول والعمل بالظن في الوقايع المظنونة بالظن الاطميناني
فاذا عمل المكلف قطع بانه لم يترك القطع بالموافقة الغير الواجبة على المكلف من جهة العسر الا الى الموافقة الاطمينانية

فيكون

فيكون مدار العمل على العلم بالبراءة والظن الاطميناني بها واما مورد التخيير فالعمل فيه على الظن الموجود في
المسألة وان كان ضعيفا فهو خارج عن الكلام لان العقل لا يحكم فيه بالاحتياط حتى يكون التنزل منه الى شيء آخر
بل التخيير او العمل بالظن الموجود تنزل من العلم التفصيلي اليهما بلا واسطة وان شئت قلت ان العمل في
الفقه في مورد الانسداد على الظن الاطميناني ومطلق الظن والتخيير كل في مورد خاص وهذا هو الذي يحكم به
العقل المستقل وقد سبق لذلك مثال في الخارج هو ما اذا علمنا بوجود شاة محرمة في قطيع وكان اقسام
القطيع بحسب احتمال كونها مصداقا للمحرمات خمسة قسم منها يظن كونها محرمة بالظن القوي الاطميناني الا ان
المحرم منحصر فيه وقسم منها يظن ذلك فيها بظن قريب من الشك والتحير وما لا يشك في كونها محرمة
وقسم منها في مقابل الظن الاول وقسم منها موهوما في مقابل الظن الثاني ثم فرضنا في المشكوكات وهذا
القسم من الموهومات ما يحتمل ان يكون واجب الارتكاب وح فمقتضى الاحتياط وجوب اجتناب الجميع مما لا يحتمل
الوجوب فاذا انتفى وجوب الاحتياط لاجل العسر واحتيج الى ارتكاب موهوم الحرمة كان ارتكاب الموهوم في المقابل
للظن الاطميناني اولى من الكل فيبني على العمل به ويتخير في المشكوك الذي يحتمل الوجوب ويعمل بمطلق الظن في المظنون
منه لكن الخبير بان هذا ليس من حجية مطلق الظن ولا الظن الاطميناني في شيء لان معنى حجيته ان يكون دليلا
في الفقه بحيث يرجع في موارد وجوده اليه لا الى غيره وفي موارد الخلو عنه الى مقتضى الاصل الذي يقتضيه
والظن هنا ليس كذلك اذ العمل في اكثر موارد وجوده فيما طابق منه الاحتياط انما هو العمل على الاحتياط الا على الظن
يدل على ذلك مقدمات الانسداد وفيما خالف الاحتياط لا يعول عليه الا بمقدار مخالفة الاحتياط لدفع العسر
والا فلو فرض من جهة اخرى لم يكن مفر من ذلك كما لو دار الامر بين شرطية شيء واباحته واستحبابه فظن
باستحبابه فانه لا بد بمقدمات دليل الانسداد الا على عدم وجوب الاحتياط في ذلك الشيء والاخذ
بالظن في عدم وجوبه لا في اثبات استحبابه واما في موارد عدمه وهو الشك فلا يجوز العمل الا بالاحتياط
الكلي الحاصل من احتمال كون الواقعة من موارد التكليف المعلومة اجمالا وان كان لا يقتضيه نفس
المسألة كما اذا شك في حرمة عصير التمر او وجوب الاستقبال بالمحتضر بل العمل على هذا الوجه تبعيض
في الاحتياط وطرحه في بعض الموارد دفعا للحرج ثم يعين العقل المطروح البعض الذي يكون وجود التكليف
فيها احتمالا ضعيفا في الغاية فان قلت ان العمل بالاحتياط في المشكوكات منضمة الى الموهومات
يوجب العسر فضلا عن انضمام العمل به في الموهومات المقابلة للظن القوي فيثبت وجوب العمل بمطلق الظن
ووجوب الرجوع في المشكوكات الى مقتضى الاصل في كل منها وهذا مساو في المعنى لحجية الظن المطلق وان كان
حقيقة تبعيضا في الاحتياط الكلي لكنه لا يصلح بعد عدم الفرق في العمل قلت لا نم لزوم الحرج من مراعات
الاحتياط في المظنونات بالظن الغير القوي في نفي التكليف فضلا عن لزومه من الاحتياط في المشكوكات فقط بعد
الموهومات وذلك لان حصول الظن الاطميناني غير عزيز في الاخبار وغيرها اما في غيرها فلانه كثيرا ما يحصل
الاطمينان من الشهرة والاجماع المنقول والاستقراء والاولوية واما الاخبار فلان الظن المبحوث عنه في هذا المقام
هو الظن بصدور المتن وهو يحصل غالبا من خبر من يوثق بصدقه ولو في خصوص الرواية وان لم يكن اماميا او ثقة

على الاطلاق اذ ربما يتسامح في غير الروايات بما لا يتسامح فيها واما احتمال الارسال فيخالف ظاهر كلام الراوي
وهو داخل في ظواهر الالفاظ فلا يعتبر فيها افادة الظن فضلا عن الاطمينان منه فلو فرض عدم حصول
الظن بالصدور لاجل عدم الظن بالاسناد لم يقدح في اعتبار ذلك الخبر لان الجهة التي يعتبر فيها الظن
الاطمينانى هو جهة صدق الراوي في اخباره عمن يروي عنه واما ان اخباره بلا واسطة فهو ظهور لفظي لا بأس
بعدم افادته للظن فيكون صدور المتن غير مظنون اصلا لان النتيجة تابعة لاخس المقدمتين وبالجملة
فدعوى كثرة الظنون الاطمينانية في الاخبار وغيرها من الامارات بحيث لا يحتاج الى ما دونها ولا يلزم من الرجوع
في الموارد الخالية عنها الى الاصول لو كان هناك ظنون لا تبلغ مرتبة الاطمينان قريبة جدا الا انه يحتاج
الى مزيد تتبع في الروايات واحوال الرواة وفتاوى العلماء وكيف كان فلا ارى الظن الاطمينانى الحاصل من الاخبار
وغيرها من الامارات اقل عددا من الاخبار المصححة بعدلين بل لعل هذه اكثر ثم ان الظن الاطمينانى من امارة
او امارات اذا تعلقت بحجية امارة ظنية كانت في حكم الاطمينان وان لم يفده بناء على ما تقدم من عدم الفرق
بين الظن بالحكم والظن بالواقع الا ان يدعي مدع انها بالنسبة الى نفسه لعدم الاطمينان له غالبا من الامارات
القوية وعدم ثبوت حجية امارة بها ايضا وح فيتعين في حقه التعدي منه الى مطلق الظن واما العمل في المشكوكات
بما يقتضيه الاصل في المورد فلم يثبت بل اللازم بقاؤه على الاحتياط نظرا الى كون المشكوكات من المحتملات التي
يعلم اجمالا بتحقق التكليف فيها وجوبا وتحريما ولا عسر في الاحتياط فيها نظرا الى قلة المشكوكات لان اغلب
المسائل يحصل فيها الظن باحد الطرفين كما لا يخفى مع ان الفرق بين الاحتياط في جميعها والعمل بالاصول الجارية
في خصوص مواردها انما يظهر في الاصول المخالفة للاحتياط ولا ريب ان العسر لا يحدث بالاحتياط فيها خصوصا
مع كون مقتضى الاحتياط في شبهة التحريم الترك وهو غير موجب للعسر وح فلا يثبت المدعى من حجية الظن وكونه دليلا
بحيث يرجع في موارد عدمه الى الاصل بل يثبت عدم وجوب الاحتياط في المظنونات والحاصل ان العمل بالظن من باب
الاحتياط لا يخرج المشكوكات عن حكم الاحتياط الكلي الثابت بمقتضى العلم الاجمالي في الوقايع نعم لو ثبت بحكم العقل
ان الظن عند انسداد باب العلم مرجع في الاحكام الشرعية نفيا واثباتا كالعلم انقلب التكليف الى الظن وحكمنا
بان الشارع لا يريد الا الامتثال الظني فحيث لا ظن كما في المشكوكات فالمرجع الى الاصول الموجودة في خصوصيات المقام
فيكون كما لو انفتح باب العلم او الظن الخاص فيصير لزوم العسر حكمة في عدم ملاحظة الشارع العلم الاجمالي في الامتثال
بعد تعذر التفصيلي لا علة حتى يدور الحكم مدارها ولكن الانصاف ان المقدمات المذكورة لا تنتج هذه النتيجة
كما يظهر لمن راجعها وتاملها نعم لو ثبت ان الاحتياط في المشكوكات يوجب العسر ثبت النتيجة المذكورة لكن عرفت
فساد دعواه في الغاية كدعوى ان العلم الاجمالي المقتضي للاحتياط الكلي انما هو في موارد الامارات دون المشكوكات
فلا مقتضي فيها للعدول عما يقتضيه الاصول الخاصة في مواردها فان هذه الدعوى يكذبه ثبوت العلم الاجمالي
بالتكليف الالزامي قبل استقصاء الامارات بل قبل الاطلاع عليها وقد مر تضعيفه سابقا فتم فيه فان ادعاء
ذلك ليس كل البعيد ثم ان نظير هذا الاشكال الوارد في المشكوكات من حيث الرجوع فيها بعد العمل بالظن
الى الاصول العملية وارد فيها من حيث الرجوع فيها بعد العمل بالظن الى الاصول اللفظية الجارية في ظواهر الكتاب

والسنة

والسنة المتواترة والاخبار المتيقن كونها ظنونا خاصة توضيحه ان مقدمات دليل الانسداد يقتضي ثبوت
عدم جواز العمل بتلك الظواهر للعلم الاجمالي بمخالفة ظواهرها في كثير من الموارد فيصير مجملة لا يصلح للاستدلال
فاذا فرضنا رجوع الامر الى ترك الاحتياط في المظنونات وفي المشكوكات ايضا وجواز العمل بالظن المخالف
للاحتياط وبالاصل المخالف للاحتياط فما الذي اخرج تلك الظواهر عن الاجمال حتى يصح بها الاستدلال لان
في المشكوكات اذ لم يثبت كون الظن مرجعا كالعلم بحيث يكفي في الرجوع الى الظواهر عدم الظن بالمخالفة
مثلا اذا اردنا التمسك باوفوا بالعقود لاثبات صحة عقد انعقدت امارة كالشهرة او الاجماع المنقول
على فسادها فلا يجوز التمسك بعمومه للعلم الاجمالي بخروج كثير من العقود من هذا العموم لا نعلم
تفصيلها ثم اذا ثبت وجوب العمل بالظن من جهة عدم امكان الاحتياط في بعض الموارد وكون الاحتياط
في جميع موارد امكانه مستلزما للحرج فاذا شك في صحة عقد لم يقم على حكمه امارة ظنية فهل لنا
الرجوع الى عموم الآية ولا يخفى ان اجمالها لا يرتفع بمجرد حكم العقل بعدم وجوب الاحتياط فيما ظن فيه
بعدم التكليف ودفع هذا كالاشكال السابق منحصر في ان يكون نتيجة دليل الانسداد حجية الظن
كالعلم ليرتفع الاجمال في الظواهر لعنايته في كثير من مواردها من جهة ارتفاع العلم الاجمالي كما لو علم
تفصيلا بعض تلك الموارد بحيث لا يبقى علم اجمالا في الباقي ويدعى ان العلم الاجمالي الحاصل في تلك
الظواهر انما هو بملاحظة موارد الامارات فلا يقدح في المشكوكات سواء ثبت حجية الظن ام لا ولكن
غير ان دعوى النتيجة على الوجه المذكور يكذبها مقدمات دليل الانسداد ودعوى اختصاص المعلوم
اجمالا من مخالفة الظواهر بموارد الامارات مضعفة بان هذا العلم حاصل بملاحظة الامارات في
مواردها وقد تقدم سابقا ان المعيار في دخول طائفة من المحتملات في اطراف العلم الاجمالي لتراعى فيها
حكمه وعدم دخوله هو تبديل طائفة من محتملات المعلوم لما دخل في العلم الاجمالي بهذه الطائفة
المشكوكة دخولها فان حصل العلم الاجمالي كانت من اطراف العلم والا فلا وقد يدفع الاشكال بان
بدعوى قيام الاجماع بل الضرورة على ان المرجع في المشكوكات الى العمل بالاصول اللفظية ان كانت والا
فالى الاصول العملية وفيه ان هذا الاجماع مع ملاحظة الاصول في انفسها واما مع طرو العلم الاجمالي
بمخالفتها في كثير من الموارد غاية الكثرة فالاجماع على سقوط العمل بالاصول مطلقا لا على ثبوته ثم ان هذا العلم
الاجمالي وان كان حاصلا لكل احد قبل تمييز الادلة عن غيرها الا ان من تعين له الادلة وتم الدليل
القطعي عنده على بعض الظنون عمل بمؤداها وصار المعلوم بالاجمال عنده معلوما بالتفصيل كما اذا
قامت امارة معتبرة كالبينة واليد على حرمة بعض القطيع الذي علم بحرمة كثير من شياهه فانه يعمل بمقتضى
الامارة ثم يرجع في مورد فقدها الى اصالة الحل لان المعلوم اجمالا صار معلوما بالتفصيل والحرام الزائد
عليه غير معلوم التحقق في اول الامر واما من لم يقم عنده الدليل على امارة الا انه ثبت له عدم وجوب الاحتياط
والعمل بالامارات لا من حيث انها ادلة بل من حيث انها مخالفة للاحتياط وترك الاحتياط فيها موجب لدفع
العسر فلا رافع لذلك العلم الاجمالي لهذا الشخص بالنسبة الى المشكوكات فعلم مما ذكرنا ان مقدمات

دليل الانسداد على تقرير الكشف وان كانت تامة في الانتاج الا ان نتيجتها لا تفي بالمقصود من حجية
الظن وجعله كالعلم او كالظن الخاص واما على تقرير الحكومة فالمستنتج منها وان كان
عين المقصود الا ان الاشكال والنظر بل المنع في استنتاج تلك النتيجة فان كنت تقدر
على اثبات حجية قسم من الخبر لا يلزم من الاقتصار عليه محذور كان احسن والا فلا تعد
على تقرير الكشف عما ذكرنا من المسلك في اخره وعلى تقرير الحكومة ما بيناها ايضا من الاقتصار
في مقابل الاحتياط على الظن الاطمئناني بالحكم او بطريقية امارة دلت على الحكم وان لم
تفد اطمينانا بل ولا ظنا بناء على ما عرفت من مسلكنا المتقدم من عدم الفرق بين الظن
بالحكم والظن بالطريق واما فيما لا يمكن الاحتياط فالمتبع فيه بناء على ما تقدم في
المقدمات من سقوط الاصول عن الاعتبار وللعلم الاجمالي بمخالفة الواقع فيها هو مطلق
الظن ان وجد والا فالتخيير وحاصل الامر عدم رفع اليد عن الاحتياط في الدين مهما امكن
الا مع الاطمينان بخلافه وعليك بمراجعة ما قدمنا من الامارات على حجية الاخبار عساك
تظفر فيها بامارات توجب الاطمينان بوجوب العمل بخبر الثقة عرفا اذا افاد الظن وان لم يفد
الاطمينان بل لعلك تظفر فيها بخبر مصحح بعدلين مطابق لعمل المشهور مفيد للاطمينان يدل
على حجية الصحيح لواحد عدل نظرا الى حجية قول الثقة المعدل في تعديله فيصير بمنزلة
المعدل بعدلين حتى يكون المصحح بعدل واحد متبعا بناء على دليل الانسداد بكلا تقريريه
لان المفروض حصول الاطمينان من الخبر القائم على حجية قول الثقة المستلزم لحجية المصحح بعدل
واحد فيقضي به تقرير الحكومة وكونه مثله متيقن الاعتبار من بين الامارات فيقضي به تقرير
الكشف المقام الثالث في انه اذا بني على تعميم الظن فان كان التعميم على تقرير الكشف بان يكون
مقدمات الانسداد كاشفة عن حكم الشارع بوجوب العمل بالظن في الجملة ثم تعميمه باحدى
المعممات المتقدمة فلا اشكال ايضا من جهة العلم بخروج القياس عن هذا العموم لعدم جريان
المعمم فيه بعد وجود الدليل على حرمة العمل فيكون التعميم بالنسبة الى ما عداه كما لا يخفى على
من راجع المعممات واما على تقرير الحكومة بان يكون مقدمات الدليل موجبة لحكومة العقل
بقبح ارادة الشارع ما عدا الظن وقبح اكتفاء المكلف على ما دونه فيشكل توجيه خروج القياس و
كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطا للاطاعة والمعصية ويقبح عن الامر والمأمور التعدي
عنه ومع ذلك يحصل الظن او خصوص الاطمينان من القياس ولا يجوز الشارع العمل به فان المنع عن العمل
بما يقتضيه العقل من الظن او خصوص الاطمينان لو فرض ممكنا جرى في غير القياس فلا يكون العقل
مستقلا اذ لعله نهى عن امارة مثل ما نهى عن القياس بل وازيد واختفى علينا ولا دافع لهذا الاحتمال
الا قبح ذلك على الشارع اذ احتمال صدور الممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع الا بقبحه وهذا من افراد ما اشتهر
من ان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص ومنشأه لزوم التناقض ولا يندفع الا بكون الفرد الخارج عن الحكم

خارجا عن الموضوع وهو التخصيص وعدم التناقض في تخصيص العمومات اللفظية انما هو لكون
العموم صوريا فلا يلزم التناقض الصوري ثم ان الاشكال هنا في مقامين احدهما في خروج مثل
مثل القياس وامثاله مما نقطع بعدم اعتباره الثاني في حكم الظن الذي قام على عدم اعتباره
ظن اخر حيث ان الظن المانع والممنوع متساويان في الدخول تحت دليل الانسداد ولا يجوز العمل
بهما فهل يطرحان او يرجح المانع او الممنوع منه او يرجع الى الترجيح وجوه بل اقوال اما المقام الاول
فقد قيل في توجيهه امور الاول ما مال اليه او قال به بعض من منع حرمة العمل بالقياس في امثال
زماننا وتوجيهه بتوضيح منا ان الدليل على الحرمة ان كان هي الاخبار المتواترة معنى في الحرمة فلا ريب
ان بعض تلك الاخبار في مقابلة معاصري الائمة من العامة التاركين للثقلين حيث تركوا الثقل
الاصغر الذي عنده علم الثقل الاكبر ورجعوا الى اجتهاداتهم وآرائهم فقاسوا واستحسنوا فضلوا
واضلوا واليهم اشار النبي ص في بيان من يأتي من بعده من الاقوام فقال برهة يعملون بالقياس
والامر بما معناه ان قوما تفلتت عنهم الاحاديث ان يحفظوها واعوزتهم النصوص ان
يعوها فتمسكوا بآرائهم الى اخر الرواية وبعض منها يدل على الحرمة من حيث انه ظن لا يغني
عن الحق شيئا وبعض منها يدل على الحرمة من حيث استلزامه لابطال الدين ومحق السنة
لاستلزامه الوقوع غالبا في خلاف الواقع وبعض يدل على الحرمة ووجوب التوقف اذا لم يوجد
ما عداه ولازمه الاختصاص بصورة التمكن من ازالة التوقف لاجل العمل بالرجوع الى الائمة
المهدي او بصورة ما اذا كانت المسألة من غير العمليات او نحو ذلك ولا يخفى ان شيئا
من الاخبار الواردة على احد هذه الوجوه المتقدمة لا يدل على حرمة العمل بالقياس الكاشف
عن صدور الحكم عموما او خصوصا عن النبي ص او احد امنائه مع عدم التمكن من تحصيل العلم به ولا
الطريق الشرعي ودوران الامر بين العمل بما يظن انه صدر منهم والعمل بما يظن خلاف ما صدر منهم مقتضى
الاصول المخالفة للقياس في مورده او الامارات المعارضة له وما ذكرنا واضح على من راعى الانصاف
وجانب الاعتساف وان كان الدليل هو الاجماع بل الضرورة عند علماء المذهب كما ادعي فنقول انه
كلا لان دعوى الاجماع والضرورة على الحرمة في كل زمان ممنوعة ألا ترى انه لو فرض والعياذ بالله
انسداد باب الظن من الطرق السمعية لعامة المكلفين او لمكلف واحد باعتبار ما سنح له من البعد
عن بلاد الاسلام فهل تقول انه يحرم عليه العمل بما يظن بواسطة القياس انه الحكم الشرعي المتداول
بين المتشرعة وانه مخير بين العمل به والعمل بما يقابله من الاحتمال الموهوم ثم تدعي الضرورة على ما ادعيته
من الحرمة حاشاك ودعوى الفرق بين زماننا هذا وزمان انطماس جميع الامارات السمعية ممنوعة لان المفروض
ان الامارات السمعية الموجودة بايدينا لم يثبت كونها مقدمة في نظر الشارع على القياس لان تقدمها
ان كان لخصوصية فيها فالمفروض بعد انسداد باب الظن الخاص عدم ثبوت خصوصية فيها واما لها
بل ظنيتها لا يجدي بل نفرض الكلام فيما اذا قطعنا بان الشارع لم ينصب تلك الامارة بالخصوص وان كان

لخصوصية في القياس اوجبت كونه دونها في المرتبة فليس الكلام الا في ذلك وكيف كان فدعوى الاجماع
والضرورة في ذلك في الجملة مسلمة واما كليته فلا وهذه الدعوى ليست باولى من دعوى السيد
ضرورة المذهب على حرمة العمل باخبار الآحاد لكن الانصاف ان اطلاق بعض الاخبار وجميع
معاقد الاجماعات يوجب الظن المتاخم بالعلم بل العلم بانه ليس مما يركن اليه في الدين مع وجود الامارات
السمعية فهو مما قام الدليل على عدم حجيته بل العمل بالقياس المفيد للظن في مقابل الخبر الصحيح كما
هو لازم القول بدخول القياس في مطلق الظن المحكوم بحجيته ضروري البطلان في المذهب
منع افادة القياس للظن خصوصا بعد ملاحظة ان الشارع جمع في الحكم بين ما يرى مختلفة وفرق
بين ما يتخيل متوالفة وكفاك في هذا عموم ما ورد ان دين الله لا يصاب بالعقول وان السنة
اذا قيست محق الدين وانه لا شيء ابعد عن عقول الرجال من دين الله وغيرها مما دل على غلبة مخالفة
الواقع في العمل بالقياس وخصوص رواية ابان بن تغلب الواردة في دية اصابع الرجل والمراة الآتية
وفيه ان منع حصول الظن من القياس في بعض الاحيان مكابرة مع الوجدان واما كثرة تفريق الشارع
بين المؤتلفات وتاليفه بين المختلفات فلا يؤثر في منع الظن لان هذه الموارد بالنسبة الى موارد
الجمع بين المؤتلفات اقل قليل نعم الانصاف ان ما ذكر من تتبع الاخبار في احوال القياس موهن قوي
يوجب غالبا ارتفاع الظن الحاصل منه في بادي النظر واما منعه عن ذلك دائما فلا كيف وقد
يحصل من القياس القطع وهو المسمى عندهم بتنقيح المناط القطعي وابين فلا ولوية الاعتبارية
من اقسام القياس ومن المعلوم افادتها للظن ولا ريب ان منشا الظن فيها هو استنباط
المناط ظنا واما الكلية في الفرع فلا مدخل له في حصول الظن الثالث ان باب العلم في مورد
القياس ومثله مفتوح للعلم بان الشارع ارجعنا في هذه الموارد الى الاصول اللفظية او العملية فلا
يقتضي دليل الانسداد اعتبار ظن القياس في موارده وفيه ان هذا العلم انما حصل من جهة النهي
عن القياس ولا كلام في وجوب الامتناع عنه بعد منع الشارع انما الكلام في توجيه صحة منع
الشارع عن العمل به مع ان موارده وموارد سائر الامارات متساوية فان امكن منع الشارع عن العمل
بالقياس امكن ذلك في امارة اخرى فلا يستقل العقل بوجوب العمل بالظن وقبح الاكتفاء بغيره
من المكلف وقد تقدم انه لولا ثبوت القبح في التكليف بالمحال فلم يستقل العقل بتعين العمل
بالظن اذ لا مانع عقلا عن وقوع الفعل الممكن ذاتا من الحكيم الا قبحه والحاصل ان الانفتاح المدعى
ان كان مع قطع النظر عن منع الشارع فهو خلاف المفروض وان كان بملاحظة منع الشارع فلا اشكال في صحة
المنع ومجامعته مع استقلال العقل بوجوب العمل بالظن فالكلام هنا في توجيه المنع لا في تحققه
الرابع ان مقدمات دليل الانسداد اعني انسداد باب العلم مع العلم ببقاء التكليف انما
توجب جواز العمل بما يفيد الظن يعني في نفسه ومع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة هي تدل
على حجية الادلة الظنية دون مطلق الظن النفس الامري والاول امر قابل للاستثناء اذ لا يصح ان

يقال

يقال انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه وبدل مراد الشارع ظنا الا الدليل الفلاني وبعد
اخراج ما خرج عن ذلك يكون باقي الادلة المفيدة للظن حجة معتبرة فاذا تعارضت تلك الادلة لزم
الاخذ بما هو الاقوى وترك ما هو الاضعف فالمعتبر هو الظن بالواقع ويكون مفاد الاقوى
والاضعف وهما فيؤخذ بالظن ويترك غيره انتهى اقول كان غرضه بعد فرض جعل الاصول
من باب الظن وعدم وجوب العمل بالاحتياط ان انسداد باب العلم في الوقايع مع بقاء التكليف فيها
يوجب عقلا الرجوع الى طائفة الامارات الظنية وهذه القضية يمكن ان يكون مهملة ويكون القياس
خارجا عن حكمها الا ان يكون العقل يحكم بعمومها ويخرج الشارع القياس لان هذا عين ما فر عنه من الاشكال
فاذا علم بخروج القياس عن هذا الحكم فلا بد من اعمال الباقي في مواردها فاذا وجد في مورد اصل
وامارة والمفروض ان الاصل لا يفيد الظن في مقابل الامارة وجب الاخذ بها واذا فرض خلو المورد
عن الامارة اخذ بالاصل لانه يوجب الظن بمقتضاه وبهذا التقرير يجوز منع الشارع عن القياس بخلاف
ما لو قررنا دليل الانسداد على وجه يقتضي الرجوع في كل مسئلة الى الظن الموجود فيها فان هذه
القضية لا تقبل الاهمال ولا التخصيص اذ ليس في كل مسئلة الا ظن واحد وهذا معنى قوله في
مقام آخر ان القياس مستثنى من الادلة الظنية لا ان الظن القياسي مستثنى من مطلق الظن والمراد
بالاستثناء هنا اخراج ما لولاه لكان قابلا للدخول لا داخلا بالفعل والا لم يصح بالنسبة الى
المهملة هذا غاية ما يخطر بالبال في كشف مراده وفيه ان نتيجة المقدمات المذكورة لا تتغير بتقريرها
على وجه دون وجه فان مرجع ما ذكر من الحكم بوجوب الرجوع الى الامارات الظنية في الجملة الى
العمل بالظن بالجملة اذ ليس لذات الامارة مدخلية في الحجية في لحاظ العقل والمناط هو وصف
الظن سواء اعتبر مطلقا او على وجه الاهمال وقد تقدم ان النتيجة على تقرير الحكومة ليست مهملة بل هي
معينة للظن الاطمئناني مع الكفاية ومع عدمها فمطلق الظن وعلى كلا التقديرين لا وجه لاخراج
القياس واما على تقرير الكشف فهي مهملة لا يشكل معها خروج القياس اذ القياس مبني على عدم
الاهمال وعموم النتيجة كما عرفت الخامس ان دليل الانسداد انما يثبت حجية الظن الذي لم يقم على عدم
حجيته دليل فخروج القياس على وجه التخصص دون التخصيص توضيح ذلك ان العقل انما يحكم
باعتبار الظن وعدم الاعتناء بالاحتمال الموهوم في مقام الامتثال لان البراءة الظنية تقوم
مقام العلمية اما اذا حصل بواسطة منع الشارع القطع بعدم البراءة بالعمل بالقياس فلا يبقى براءة
ظنية حتى يحكم العقل بوجوبها واستوضح ذلك من حكم العقل بحرمة العمل بالظن وطرح الاحتمال الموهوم
عند انفتاح باب العلم في المسئلة كما تقدم في تقرير اصالة حرمة العمل بالظن فاذا فرض قيام الدليل من
الشارع على اعتبار ظن ووجوب العمل به فان هذا لا يكون تخصيصا في حكم العقل بحرمة العمل بالظن لان
حرمة العمل بالظن مع التمكن انما هو لقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي مع التمكن من العلمي فاذا فرض
الدليل على اعتبار ظن ووجوب العمل به صار الامتثال في العمل بمؤداه علميا فلا يشمله حكم العقل بقبح

الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي فما نحن فيه على العكس من ذلك وفيه انك قد عرفت عند التكلم
في مذهب ابن قبة ان التعبد بالظن مع التمكن من العلم على وجهين احدهما على وجه الطريقية بحيث لا يلاحظ
الشارع في امره عدا كون الظن انكشافا ظنيا للواقع بحيث لا يترتب على العمل به عدا مصلحة الواقع على تقدير المطابقة
والثاني على وجه يكون في سلوكه مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع الفائتة على تقدير مخالفة
الظن للواقع وقد عرفت ان الامر بالعمل بالظن مع التمكن من العلم على الوجه الاول قبيح جدا لانه
مخالف لحكم العقل بعدم الاكتفاء في الوصول الى الواقع بسلوك طريق ظني من الشارع يحتمل الافضاء
الى خلاف الواقع نعم انما يصح التعبد على وجه الثاني فنقول ان الامر فيما نحن فيه كك فانه بعد ما حكم العقل
بانحصار الامتثال عند فقد العلم في سلوك الطريق الظني فنهي الشارع عن العمل ببعض الظنون وان كان
على وجه الطريقية بان نهى عند فقد العلم عن سلوك هذا الطريق من حيث انه ظن يحتمل فيه الخطاء
فهو قبيح لانه معرض لفوات الواقع فينتقض به الغرض كما كان يلزم ذلك من الامر بسلوكه على وجه
الطريقية عند التمكن من العلم لان حال الظن عند الانسداد من حيث الطريقية حال العلم مع
الانفتاح لا يجوز النهي عنه من هذه الحيثية في الاول كما لا يجوز الامر في الثاني فالنهي عنه وان كان
مخرجا للعمل به عن ظن البراءة الى القطع بعدمها الا ان الكلام في جواز هذا النهي لما عرفت من انه
قبيح وان كان على وجه يكشف النهي عن وجود مفسدة في العمل بهذا الظن يغلب على مفسدة مخالفة
الواقع اللازمة عند طرحه فهذا وان كان جائزا حسنا نظير الامر به على هذا الوجه مع الانفتاح فهذا
يرجع الى ما سنذكره في الوجه السادس وهو الذي اخترناه سابقا وحاصله ان النهي يكشف عن وجود
مفسدة غالبة على المصلحة الواقعية المدركة على تقدير العمل به فالنهي عن الظنون الخاصة في مقابل
حكم العقل بوجوب العمل بالظن مع الانسداد نظير الامر بالظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بحرمة
العمل بالظن مع الانفتاح فان قلت اذا بني على ذلك فكل ظن من الظنون يحتمل ان يكون في العمل به مفسدة
كك قلت نعم ولكن احتمال المفسدة لا يقدح في حكم العقل بوجوب سلوك طريق يظن معه بالبراءة عند
الانسداد كما ان احتمال وجود المصلحة المدركة لمصلحة الواقع في ظن لا يقدح في حكم العقل بحرمة العمل
بالظن مع الانفتاح وقد تقدم في اخر مقدمات الانسداد ان العقل مستقل بوجوب العمل بالظن مع
انسداد باب العلم ولا اعتبار باحتمال كون شيء اخر هو المتعبد به غير الظن اذ لا يحصل من العمل به
المحتمل سوى الشك في البراءة او توهمها ولا يجوز العدول عن البراءة الظنية اليهما وهذا الوجه
وان كان حسنا وقد اخترناه سابقا الا ان ظاهر اكثر اخبار الناهية عن القياس انه لا مفسدة فيه الا
الوقوع في خلاف الواقع وان كان بعضها ساكتا عن ذلك وبعضها ظاهرا في ثبوت المفسدة الذاتية الا ان
دلالة [illegible] على خلاف ذلك كما يظهر لمن راجع الجميع فالنهي راجع الى سلوكه من باب الطريقية وقد
عرفت الاشكال في النهي على هذا الوجه الا ان يقال ان النواهي اللفظية عن العمل بالقياس من حيث الطريقية
لا بد من حملها في مقابل العقل المستقل على صورة انفتاح باب العلم بالرجوع الى الائمة والادلة القطعية

منها

١٤٩
منها كالاجماع المنعقد على حرمة العمل به حتى مع الانسداد لا وجه له غير المفسدة الذاتية كما انه اذا قام
دليل على حجية الظن مع التمكن من العلم نحمل على وجود المصلحة المتداركة لمخالفة الواقع لان حمله على العمل
من حيث الطريقية مخالف لحكم العقل بقبح الاكتفاء بغير العلم مع تيسره الوجه التاسع هو ان خصوصية القياس
من بين سائر الامارات هي غلبة مخالفتها للواقع كما يشهد به قوله ع ان السنة اذا قيست محق الدين وقوله
كان ما يفسده اكثر مما يصلحه وقوله ليس شيء ابعد من عقول الرجال من دين الله وغير ذلك وهذا المعنى
خفي على العقل الحاكم بوجوب سلوك الطرق الظنية عند فقد العلم فهو انما يحكم بها لادراك اكثر
الواقعيات المجهولة بها فاذا كشف الشارع عن حال القياس وتبين عند العقل حال القياس فيحكم
حكما اجماليا بعدم جواز الركون اليه نعم اذا حصل الظن منه في خصوص مورد لا يحكم بترجيح غيره عليه
في مقام البراءة عن الواقع لكن يصح للشارع المنع عنه تعبدا بحيث يظهر اني ما اريد الواقعيات التي تضمنها
فان الظن ليس كالعلم في عدم جواز تكليف الشخص بتركه والاخذ بغيره وح فالمحسن لنهي الشارع عن سلوكه
على وجه الطريقية كونه في علم الشارع مؤديا في الغالب الى مخالفة الواقع والحاصل ان قبح النهي عن العمل
بالقياس على وجه الطريقية اما ان يكون لغلبة الوقوع في خلاف الواقع مع طرحه فيما في الفرض واما
ان يكون لاجل قبح ذلك في نظر الظان حيث ان مقتضى القياس اقرب في نظره الى الواقع فالنهي عنه نقض
لغرضه في نظر الظان اما الوجه الاول فهو مفقود في المقام لان المفروض غلبة مخالفته للواقع واما الوجه
الثاني فهو غير قبيح بعد امكان حمل الظان النهي في ذلك المورد الشخصي على عدم ارادة الواقع منه في هذه
المسئلة ولو لاجل اطراد الحكم الا ترى انه يصح ان يقول الشارع للوسواسي القاطع بنجاسة ثوبه ما اريد
منك الصلوة بطهارة الثوب وان كان ثوبه في الواقع نجسا حسما لمادة وسوسته ونظيره ان الوالد اذا اقام
ولده الصغير في دكانه في مكانه وعلم منه انه يبيع اجناسه بحسب ظنونه القاصرة صح له منعه عن العمل بظنه
ويكون منعه في الواقع لاجل عدم الخسارة في البيع ويكون هذا النهي في نظر الصبي الظان بوجود النفع في المعاملة
الشخصية اقداما منه ورضي بالخسارة وترك العمل بما يظنه نفعا لئلا يقع في الخسارة في مقامات اخر فان
حصول الظن الشخصي بالنفع تفصيلا في بعض الموارد لا ينافي علمه بان العمل بالظن القياسي منه ومن غيره
في هذا المورد وفي غيره يوجب الوقوع غالبا في مخالفة الواقع ولذا علمنا ذلك من الاخبار المتواترة معنى مع
حصول الظن الشخصي في الموارد منه الا انه كل مورد حصل الظن نقول بحسب ظننا انه ليس من موارد التخلف
فيحمل عموم نهي الشارع الشامل لهذا المورد على رفع الشارع يده عن الواقع واغماضه عن الواقع في موارد مطابقته
القياس لئلا يقع في مفسدة تخلفه عن الواقع في اكثر الموارد هذه جملة ما حضرني من نفسي ومن غيري في دفع
الاشكال وعليك بالتامل في هذا المجال والله العالم بحقيقة الحال المقام الثاني فيما اذا قام ظن من افراد
مطلق الظن على حرمة العمل ببعضها بالخصوص لا على عدم الدليل على اعتباره فيخرج مثل الشهرة القائمة على
عدم حجية الشهرة لان مرجعها الى انعقاد الشهرة على عدم الدليل على حجية الشهرة وبقائها تحت
الاصل وفي وجوب العمل بالظن الممنوع او المانع او الاقوى منهما او التساقط وجوه بل اقوال ذهب بعض

مثا بحثنا الى الاول بناء منه على ما عرفت سابقا من بناء غير واحد منهم الى ان دليل الانسداد لا يثبت اعتبار الظن في المسائل الاصولية التي منها مسئلة حجية الممنوع ولازم بعض المعاصرين الثاني بناء على ما عرفت منه من ان اللازم بعد الانسداد تحصيل الظن بالطريق فلا عبرة بالظن بالواقع ما لم يقم على اعتباره ظن وقد عرفت ضعف كلا البنائين وان نتيجة مقدمات الانسداد هو الظن بسقوط التكاليف الواقعية في نظر الشارع الحاصل بموافقة نفس الواقع وبموافقة طريق رضي الشارع به عن الواقع نعم بعض من وافقنا واقعا او تنزلا في عدم الفرق في النتيجة بين الظن بالواقع والظن بالطريق اختار في المقام وجوب طرح الظن الممنوع نظرا الى ان مفاد دليل الانسداد كما عرفت في الوجه الخامس من وجوه دفع اشكال خروج القياس هو اعتبار كل ظن لم يقم على عدم اعتباره دليل معتبر والظن الممنوع مما قام على عدم اعتباره دليل معتبر وهو الظن المانع فانه معتبر حيث لم يقم دليل على المنع منه لان الظن الممنوع لم يدل على حرمة الاخذ بالظن المانع غاية الامر ان الاخذ به مناف للاخذ بالمانع لانه يدل على وجوب طرحه بخلاف الظن المانع فانه يدل على وجوب طرح الظن الممنوع فخروج الممنوع من باب التخصص لا التخصيص فلا يقال ان دخول احد المتنافيين تحت العام لا يصلح دليلا لخروج الاخر مع تساويهما في قابلية الدخول من حيث الفردية ونظير ما نحن فيه ما تقرر في الاستصحاب من ان مثل استصحاب طهارة الماء المغسول به الثوب النجس دليل حاكم على استصحاب نجاسة الثوب وان كان كل من طهارة الماء ونجاسة الثوب مع قطع النظر عن حكم الشارع بالاستصحاب متيقنة في السابق ومشكوكة في اللاحق وحكم الشارع بابقاء كل متيقن في السابق مشكوك في اللاحق متساويا بالنسبة اليهما الا انه لما كان دخول يقين الطهارة في عموم الحكم بعدم النقض والحكم عليه بالبقاء يكون دليلا على زوال النجاسة الثوب المتيقنة سابقا فيخرج عن المشكوك لاحقا بخلاف دخول يقين النجاسة والحكم عليها بالبقاء فانه لا يصلح للدلالة على طرو النجاسة للماء المغسول به قبل الغسل وان كان منافيا لبقائه على الطهارة وفيه اولا انه لا يتم فيما اذا كان الظن المانع والممنوع من جنس امارة واحدة كان يقوم الشهرة مثلا على عدم حجية الشهرة فان العمل ببعض افراد الامارة وهي الشهرة في المسئلة الاصولية دون البعض الاخر وهي الشهرة في المسئلة الفرعية كما ترى وثانيا ان الظن المانع انما يكون على فرض اعتباره دليلا على عدم اعتبار الممنوع لان الامتثال بالممنوع ح مقطوع العدم كما تقرر في توجيه الوجه الخامس من وجوه دفع اشكال خروج القياس وهذا المعنى موجود في الظن الممنوع مثلا اذا فرض صيرورة الاولوية مقطوعة الاعتبار بمقتضى دخولها تحت دليل الانسداد لم يعقل بقاء الشهرة المانعة عنها على افادة الظن بالمنع ودعوى ان بقاء الظن من الشهرة بعدم اعتبار الاولوية دليل على عدم حصول القطع من دليل الانسداد بحجية الاولوية والا لارتفع الظن بعدم حجيتها فيكشف ذلك عن دخول الظن المانع تحت دليل الانسداد معارضة بانا لا نجد من انفسنا القطع بعدم تحقق الامتثال بسلوك الطريق الممنوع فلو كان ظن المانع داخلا لحصل القطع بذلك وحل ذلك ان الظن بعدم اعتبار الممنوع انما هو مع قطع النظر عن ملاحظة دليل الانسداد ولا نم بقاء الظن بعد ملاحظته ثم ان الدليل العقلي والامارات العقلية بعد القطع بثبوت الحكم

بالنسبة

بالنسبة الى جميع افراد موضوعه فاذا تنافى دخول فردين فاما ان يكشف عن فساد ذلك الدليل واما ان يجب طرحهما لعدم حصول القطع من ذلك الدليل العقلي بشيء منهما واما ان يحصل القطع بدخول احدهما فيقطع بخروج الاخر فلا معنى للتردد بينهما والحكم باحدهما على الاخر فيما مثلنا به المقام من استصحاب طهارة الماء واستصحاب نجاسة الثوب فما لاجله لان مرجع تقديم الاستصحاب الاول الى تقديم التخصص على التخصيص ويكون احدهما دليلا اذ اليقين السابق بخلاف الاخر فالعمل بالاول تخصص وبالثاني تخصيص ومرجعه كما تقرر في مسئلة تعارض الاستصحابين الى وجوب العمل بالعام تعبدا الى ان يحصل الدليل على التخصيص الا ان يقال ان القطع بحجية المانع عين القطع بعدم حجية الممنوع لان معنى حجية كل شيء وجوب الاخذ بمؤداه لكن القطع بحجية الممنوع التي هي نقيض مؤدى المانع مستلزم للقطع بعدم حجية المانع فدخول المانع لا يستلزم خروج الممنوع وانما هو عين خروجه فلا ترجيح ولا تخصيص بخلاف دخول الممنوع فانه يستلزم خروج المانع فيصير ترجيحا من غير مرجح فافهم والاولى ان يقال ان الظن بعدم حجية الامارة الممنوعة لا يجوز كما عرفت سابقا في الوجه السادس ان يكون من باب الطريقية بل لا بد ان يكون من جهة اشتمال الظن الممنوع على مفسدة غالبة على مصلحة ادراك الواقع وح فاذا ظن بعدم اعتبار ظن فقد ظن بادراك الواقع لكن مع الظن بترتب مفسدة غالبة فيدور الامر بين المصلحة المظنونة والمفسدة المظنونة فلا بد من الرجوع الى الاقوى فاذا ظن بالشهرة نهي الشارع عن العمل بالاولوية فيلاحظ مرتبة هذا الظن فكل اولوية في المسئلة كان اقوى مرتبة من ذلك الظن الحاصل من الشهرة اخذ به وكل اولوية كان اضعف منه وجب طرحه واذا لم يتحقق الترجيح بالقوة حكم بالتساقط لعدم استقلال العقل بشيء منهما ح هذا اذا لم يكن العمل بالظن المانع سليما عن محذور ترك العمل بالظن الممنوع كما اذا خالف الظن الممنوع الاحتياط اللازم في المسئلة والا تعين العمل به لعدم التعارض الامر الرابع انه لا فرق في نتيجة مقدمات دليل الانسداد بين الظن الحاصل اولا من الامارة بالحكم الفرعي الكلي كالشهرة او نقل الاجماع على حكم وبين الحاصل به من امارة متعلقة بالفاظ الدليل كان يحصل الظن من قوله تعالى فتيمموا صعيدا الظن بجواز التيمم بالحجر مع وجود التراب الخالص بسبب قول جماعة من اهل اللغة ان الصعيد هو مطلق وجه الارض ثم ان الظن المتعلق بالالفاظ على قسمين ذكرناهما في بحث حجية الظواهر احدهما ما يتعلق بتشخيص الظواهر مثل الظن من الشهرة بثبوت الحقيقة الشرعية وبان الامر ظاهر في الوجوب لاجل الوضع وان الامر عقيب الحظر ظاهر في الاباحة الخاصة او في مجرد رفع الحظر وهكذا والثاني ما يتعلق بتشخيص ارادة الظواهر وعدمها كان يحصل ظن بارادة المعنى المجازي او احد معاني المشترك لاجل تفسير الراوي مثلا او من جهة كون مذهبه مخالفا لظاهر الرواية وحاصل القسمين الظنون الغير الخاصة المتعلقة بتشخيص الظواهر او المرادات والظاهر حجيتها عند كل من قال بحجية مطلق الظن لاجل الانسداد ولا يحتاج اثبات ذلك الى اعمال دليل الانسداد في نفس الظنون المتعلقة بالالفاظ بان يقال ان العلم فيها قليل فلو بني الامر على اجراء الاصل لزم كذا وكذا بل لو انفتح باب العلم في جميع الالفاظ الا في مورد واحد وجب العمل بالظن الحاصل بالحكم الفرعي عن تلك الامارة المتعلقة بمعنى الالفاظ عند انسداد باب العلم في الاحكام وهل يعمل بذلك الظن في سائر الثمرات المترتبة على تعيين معنى اللفظ في غير مقام تعيين الحكم الشرعي الكلي كالوصايا والاقارير والنذور فيه اشكال والاقوى العدم

لان مرجع العمل بالظن فيها الى العمل بالظن في الموضوعات الخارجية المترتبة عليها الاحكام الجزئية الغير المحتاجة
الى بيان الشارع حتى يدخل فيما انسد فيه باب العلم وسيجيء عدم اعتبار الظن فيها نعم من جعل الظنون المتعلقة بالالفاظ
من الظنون الخاصة مطلقا لزمه الاعتبار في الاحكام والموضوعات وقد مر تضعيف هذا القول عند الكلام في الظنون الخاصة
وكذا لا فرق بين الظن الحاصل بالحكم الفرعي الكلي من نفس الامارة او عن امارة متعلقة بالالفاظ وبين الحاصل بالحكم
الفرعي الكلي من الامارة المتعلقة بالموضوع الخارجي ككون الراوي عادلا او مؤمنا حال الرواية وكون زرارة هو ابن
اعين لا ابن لطيفة وكون علي بن الحكم هو الكوفي بقرينة رواية احمد بن محمد عنه فان جميع ذلك وان كان ظنا بالموضوع
الخارجي الا انه لما كان منشأ للظن بالحكم الفرعي الكلي الذي انسد فيه باب العلم عمل به من هذه الجهة وان لم يعمل به من سائر
الجهات المتعلقة بعدالة ذلك الرجل او تشخيصه عند اطلاق اسمه المشترك ومن هذا تبين ان الظنون الرجالية معتبرة
بقول مطلق عند من قال بمطلق الظن في الاحكام ولا يحتاج الى تعيين ان اعتبار اقوال اهل الرجال من جهة دخولها
في الشهادة او في الرواية ولا يقتصر على اقوال اهل الخبرة بل يقتصر على تصحيح الغير للسند وان كان من احاد العلماء اذا افاد
قوله الظن بصدق الخبر المستلزم للظن بالحكم الفرعي الكلي وملخص هذا الامر الرابع ان كل ظن تولد منه الظن بالحكم الفرعي
الكلي فهو حجة من هذه الجهة سواء كان الحكم الفرعي واقعيا او كان ظاهريا كالظن بحجية الاستصحاب تعبدا وبحجية الامارة
الغير المفيدة للظن الفعلي بالحكم وسواء تعلق الظن اولا بالمطالب العلمية او غيرها او بالامور الخارجية من غير استثناء
في سبب هذا الظن ووجهه واضح فان مقتضى النتيجة هو لزوم الامتثال الظني وترجيح الراجح على المرجوح في العمل حتى انه لو قلنا
بخصوصية في بعض الامارات بناء على عدم التعميم في نتيجة دليل الانسداد لم يكن فرق بين ما تعلق بتلك الامارة بنفس الحكم
او بما يتولد منه الظن بالحكم ولا اشكال في ذلك اصلا الا ان يغفل غافل عن مقتضى دليل الانسداد فيدعي الاختصاص
بالبعض دون البعض من حيث لا يشعر وربما تخيل بعض ان العمل بالظنون المطلقة في الرجال غير مختص بمن يعمل بمطلق الظن
في الاحكام بل المقتصر على الظنون الخاصة في الاحكام ايضا عامل بالظن المطلق في الرجال وفيه نظر يظهر للمتتبع لعمل العلماء
في الرجال فانه يحصل القطع بعدم بنائهم فيها على العمل بكل امارة نعم لو كان الخبر المظنون الصدور مطلقا او بالظن الاطميناني
من الظنون الخاصة لقيام الاخبار او الاجماع عليه لزم القائل به العمل بمطلق الظن او الاطميناني منه في الرجال كالعامل
بالظن المطلق في الاحكام ثم انه قد ظهر مما ذكرنا ان الظن في المسائل الاصولية العملية حجة بالنسبة الى ما يتولد منه من الظن
بالحكم الفرعي الواقعي او الظاهري وربما منع منه غير واحد من مشايخنا رضوان الله عليهم وما استند اليه او يصح
الاستناد اليه للمنع امران احدهما اصالة الحرمة وعدم شمول دليل الانسداد لان دليل الانسداد اما ان يجري في
خصوص المسائل الاصولية كما يجري في خصوص الفروع واما ان يقرر دليل الانسداد بالنسبة الى جميع الاحكام الشرعية
فيثبت حجية الظن في الجميع ويندرج فيها المسائل الاصولية واما ان يجري في خصوص المسائل الفرعية فيثبت اعتبار
الظن في خصوص الفروع لكن الظن بالمسئلة الاصولية يستلزم الظن بالمسئلة الفرعية التي تبتني عليها وهذه
الوجوه بين ما لا يصح وما لا يجدي اما الاول فهو غير صحيح لان المسائل الاصولية التي ينسد فيها باب العلم ليست في
انفسها من الكثرة بحيث يستلزم من اجراء الاصول فيها محذور كان يلزم من اجراء الاصول في المسائل الفرعية
التي انسد فيها باب العلم لان ما كان من المسائل الاصولية يبحث فيها عن كون شيء حجة كمسئلة حجية الشهرة ونقل

الاجماع

الاجماع واخبار الاحاد او عن كونه مرجحا فقد انفتح فيها باب العلم وعلم الحجة منها من غير الحجة والمرجح منها من غيره
باثبات حجية الظن في المسائل الفرعية اذ باثبات ذلك المطلب حصل الدلالة العقلية على ان ما كان من الامارات
داخلا في نتيجة دليل الانسداد فهو حجة وقس على ذلك معرفة المرجح فانا قد علمنا بدليل الانسداد — نسخه احد
ان كلا من المتعارضين اذا اعتضد بما يوجب قوته على غيره من جهة من الجهات فهو راجح على صاحبه مقدم
عليه في العمل وما كان منها يبحث فيها عن الموضوعات الاستنباطية وهي الفاظ الكتاب والسنة من حيث
استنباط الاحكام عنهما كمسائل الامر والنهي واخواتهما من المطلق والمقيد والعام والخاص والمجمل
والمبين الى غير ذلك فقد علم حجية الظن فيها من حيث استلزام الظن بها الظن بالحكم الفرعي الواقعي
لما عرفت من ان مقتضى دليل الانسداد في الفروع حجية الظن الحاصل بها من الامارة ابتداء والظن
المتولد من امارة موجودة في مسئلة لفظية ويلحق بها بعض المسائل العقلية مثل وجوب المقدمة
وحرمة الضد وامتناع اجتماع الامر والنهي والامر مع العلم بانتفاء شرطه ونحو ذلك مما يستلزم
الظن به الظن بالحكم الفرعي فانه يكفي في حجية الظن فيها باجراء دليل الانسداد في خصوص الفروع ولا يحتاج
الى اجرائه في الاصول وبالجملة فبعض المسائل الاصولية صارت معلومة بدليل الانسداد وبعضها صارت
حجية الظن فيها معلومة بدليل الانسداد في الفروع منها الذي يحتاج اثبات حجية الظن فيها الى اجراء
دليل الانسداد في خصوص الاصول ليس في الكثرة بحيث يلزم من العمل بالاصول وطرح الظن الموجود
فيها محذور وان كانت في انفسها كثيرة مثل المسائل الباحثة عن حجية بعض الامارات كخبر الواحد ونقل
الاجماع لا بشرط الظن الشخصي وكالمسائل الباحثة عن شروط اخبار الاحاد على مذهب من يراها ظنونا
خاصة والباحثة عن بعض المرجحات التعبدية ونحو ذلك فان هذه المسائل لا يصير معلومة باجراء دليل
الانسداد في خصوص الفروع لكن هذه المسائل بل واضعافها ليست في الكثرة بحيث لو رجع مع وجود
الظن باحد طرفي المسئلة الى الاصول وطرح ذلك الظن لزم محذور كان يلزم في الفروع واما الثاني
هو اجراء دليل الانسداد في مطلق الاحكام الشرعية فرعية كانت او اصلية فهو غير مجد لان النتيجة
وهو العمل بالظن لا يثبت عمومه من حيث موارد الظن الا بالاجماع المركب والترجيح بلا مرجح بان يقال
ان العمل بالظن في الطهارات دون الديات مثلا ترجيح بلا مرجح ومخالف للاجماع وهذان الوجهان مفقودان
في التعميم والتسوية بين المسائل الفرعية والمسائل الاصولية اما فقد الاجماع فواضح لان المشهور كما قيل
على عدم اعتبار الظن في الاصول واما وجود المرجح فلان الاهتمام بالمطالب الاصولية اكثر لابتناء الفروع
عليها وكلما كانت المسئلة مهمة كان الاهتمام فيها اكثر والتحفظ عن الخطاء فيها اكد ولذا يعبرون في مقام
المنع عن ذلك بقولهم ان اثبات مثل هذا الاصل بهذا مشكل او انه اثبات اصل بخبر ونحو ذلك
واما الثالث فهو اختصاص مقدمات الانسداد ونتيجتها بالمسائل الفرعية الا ان الظن بالمسئلة
الفرعية قد يتولد من الظن بالمسئلة الاصولية بمنزلة المسائل اللغوية يعتبر الظن فيها من حيث كونه
منشأ للظن بالحكم الفرعي ففيه ان الظن بالمسئلة الاصولية ان كان منشأ للظن بالحكم الفرعي الواقعي

كالباحثة عن الموضوعات المستنبطة والمسائل العقليّة مثل وجوب المقدّمة وامتناع اجتماع
الأمر والنهي فهذا عرفنا بحجّية الظنّ فيها واما الاتباع في ذلك ويكون باحثة عن احوال الدليل من حيث
الاعتبار في نفسه او عند المعارضة وهي التي منعنا عن حجّية الظنّ فيها فليس يتولد عن الظنّ فيها
الظنّ بالحكم الفرعي الواقعي وانّما ينشأ منه الظنّ بالحكم الفرعي الظاهري وهو ممّا لم يقتض انسداد
باب العلم بالاحكام الواقعيّة العمل بالظنّ فيه فانّ انسداد باب العلم في حكم العصير العنبي انّما يقتضي
العمل بالظنّ في ذلك الحكم المنسدّ لا في حكم العصير من حيث اخبر عادل بحرمته بل امثال هذه الاحكام
الثابتة للموضوعات لا من حيث هي بل من حيث قيام الامارة الغير المفيدة للظنّ الفعلي عليها ان ثبت
انسداد باب العلم فيها على وجه يلزم المحذور من الرجوع فيها الى الاصول لعمل فيها بالظنّ والّا فانسداد
باب العلم في الاحكام الواقعيّة وعدم امكان العمل فيها بالاصول لا يقتضي العمل بالظنّ في هذه
الاحكام لانّها لا تغني عن الواقع المنسدّ فيه العلم هذا غاية توضيح ما قرّره استادنا الشريف
قدّس سرّه اللطيف في منع نهوض دليل الانسداد لاثبات حجّية الظنّ في المسائل الاصوليّة الثاني
من دليلي المنع هو انّ الشهرة المحقّقة والاجماع المنقول على عدم حجّية الظنّ في مسائل اصول الفقه
وهي مسئلة اصوليّة فلو كان الظنّ فيها حجّة وجب الاخذ بالشهرة ونقل الاجماع في هذه المسئلة والجواب
امّا عن الوجه الاوّل فبانّ دليل الانسداد وارد على اصالة الحرمة العمل بالظنّ والمختار في الانسداد
به للمقام هو الوجه الثالث وهو اجرائه في الاحكام الفرعيّة والظنّ في المسائل الاصوليّة مستلزم
للظنّ في المسئلة الفرعيّة وما ذكر من كون اللازم منه هو الظنّ بالحكم الفرعي الظاهري صحيح الّا انّ
ما ذكر من انّ انسداد باب العلم في الاحكام الواقعيّة وبقاء التكليف فيها وعدم جواز الرجوع فيها
الى الاصول لا يقتضي الّا اعتبار الظنّ بالحكم الفرعي الواقعي ممنوع بل المقدّمات المذكورة كما عرفت
غير مرّة انّما يقتضي اعتبار الظنّ بسقوط تلك الاحكام الواقعيّة وفراغ الذمّة منها فاذا فرضنا
مثلا انّا ظننّا بحكم العصير لا واقعا بل من حيث قيام عليه ما لا يفيد الظنّ الفعلي بالحكم الواقعي
فهذا الظنّ يكفي في الظنّ بسقوط حكم الواقعي للعصير بل لو فرضنا انّه لم يحصل ظنّ بحكم واقعي اصلا
وانّما حصل الظنّ بحجّية امور لا يفيد الظنّ فانّ العمل بها ظنّ معه سقوط الاحكام الواقعيّة عنّا لما
تقدّم من انّه لا فرق في سقوط الواقع بين الاتيان بالواقع علما او ظنّا وبين الاتيان ببدله كذلك فالظنّ
بالاتيان بالبدل كالظنّ باتيان الواقع وهذا واضح وامّا الجواب عن الثاني فبمنع الشهرة والاجماع
نظرا الى انّ المسئلة من المستحدثات فدعوى الاجماع فيها مساوقة لدعوى الشهرة وثانيا لو سلّمنا
الشهرة لكنّه لاجل بناء المشهور على الظنون الخاصّة كاخبار الآحاد والاجماع المنقول وحيث انّ المتبع فيها
الادلّة الخاصّة وكانت ادلّتها كالاجماع والسيرة على حجّية اخبار الآحاد مختصّة بالمسائل الفرعيّة بقيت
المسائل الاصوليّة تحت اصالة العمل بالظنّ ولم يعلم بل ولم يظنّ من مذهبهم الفرق بين الفروع والاصول
بناء على مقدّمات الانسداد واقتضاء العقل كفاية الخروج الظنّي عن عهدة التكاليف الواقعيّة وثانيا سلّمنا

قيام

قيام الشهرة والاجماع المنقول على عدم الحجّية على تقدير الانسداد لكن المسئلة اعني كون مقتضى الانسداد هو العمل
بالظنّ مطلقا او في خصوص الفروع عقليّة في الفروع دون الاصول والشهرة ونقل الاجماع انّما تفيد انّ الظنّ
في المسائل التوقيفيّة دون العقليّة ورابعا سلّمنا حصول الظنّ لكن غاية الامر دخول المسئلة فيما تقدّم
من قيام الظنّ على عدم حجّية ظنّ وقد عرفت انّ المرجع فيه الى متابعة الظنّ الاقوى فراجع الامر الخامس انّ الثابت
بمقدّمات دليل الانسداد هو الاكتفاء بالظنّ في الخروج عن عهدة الاحكام المنسدّ فيها باب العلم بمعنى
انّ المظنون اذا خالف حكم الله الواقعي لم يعاقب بل يثاب عليه فالظنّ بالامتثال انّما يكفي في مقام تعيين الحكم
الشرعي الممتثل وامّا في مقام تطبيق العمل الخارجي على ذلك المعيّن فلا دليل على الاكتفاء فيه بالظنّ مثلا اذا
شككنا في وجوب الجمعة والظهر جاز لنا تعيين الواجب الواقعي بالظنّ فلو ظننّا وجوب الجمعة فلا يعاقب على
تقدير وجوب الظهر واقعا لكن لا يلزم من ذلك حجّية الظنّ في مقام العمل على طبق ذلك الظنّ فاذا ظننّا بعد مضيّ مقدار
من الوقت بانّا قد اتينا بالجمعة في هذا اليوم لكن احتمل نسياننا فلا يكفي الظنّ بالامتثال من هذه الجهة بمعنى انّه اذا لم نأت
بها بالواقع ونسيناها فالظنّ بالاتيان مقام العلم به بل يجب بحكم الاصل وجوب الاتيان بها وكذا لو ظننّا
بدخول الوقت واتينا بالجمعة فلا يقتصر على هذا الظنّ بمعنى عدم العقاب على تقدير مخالفة الظنّ للواقع باتيان
الجمعة قبل الزوال وبالجملة اذا ظنّ المكلّف بالامتثال وبراءة ذمّته وسقوط الواقع فهذا الظنّ ان كان مستندا الى
الظنّ في تعيين الحكم الشرعي كان المكلّف فيه معذورا مأجورا على تقدير المخالفة للواقع وان كان مستندا الى
الظنّ بكون الواقع في الخارج منطبقا على الحكم الشرعي فليس معذورا بل يعاقب على ترك الواقع وترك الرجوع
الى القواعد الظاهريّة التي هي المعوّل لغير العالم وممّا ذكرنا تبيّن انّ الظنّ بالامور الخارجيّة عند فقد العلم بانطباقها
على المفاهيم الكلّيّة التي تتعلّق بها الاحكام الشرعيّة لا دليل على اعتباره وانّ دليل الانسداد انّما يعذر الجاهل
فيما انسدّ فيه باب العلم لفقد الادلّة المنصوبة من الشارع واجمال ما وجد منها ولا يعذر الجاهل بالامتثال من غير هذه
الجهة فانّ المعذور فيه هو الظنّ بانّ قبلة العراق ما بين المشرق والمغرب امّا الظنّ بوقوع الصلوة فيه فلا يعذر فيه
فظهر اندفاع توهّم انّه اذا بني على الامتثال الظنّي للاحكام الواقعيّة فلا يجدي احراز العلم بانطباق الخارج على
المفهوم لانّ الامتثال يرجع بالاخرة الى الامتثال الظنّي حيث انّ الظانّ بكون القبلة ما بين المشرق والمغرب امتثاله
للتكاليف الواقعيّة ظنّي علم بما بين المشرق والمغرب او ظنّ والحاصل انّ حجّية الظنّ في تعيين الحكم بمعنى معذوريّة
الشخص مع المخالفة لا يستلزم حجّيته في الانطباق بمعنى معذوريّته لو لم يكن الخارج منطبقا على ذلك الذي عيّن
والّا لكان الاذن في العمل بالظنّ في بعض شروط الصلوة او اجزائها يوجب جوازه في سائرها وهو بديهي
البطلان فعلم انّ قياس الظنّ بالامور الخارجيّة على المسائل الاصوليّة واللغويّة واستلزامه الظنّ بالامتثال
قياس مع الفارق لانّ جميع هذه يرجع الى شيء واحد هو الظنّ بتعيين الحكم ثمّ من المعلوم عدم جريان دليل الانسداد
في نفس الامور الخارجيّة لانّها غير منوطة بادلّة وامارات مضبوطة حتّى يدّعى طروّ الانسداد فيها في هذا الزمان
فيجري دليل الانسداد في نفسها لانّ مرجعها ليس الى الشرع ولا الى مرجع آخر منضبط نعم قد يوجد في الامور
الخارجيّة ما لا يبعد اجراء نظير دليل الانسداد فيه كما في موضوع الضرر الذي انيط به احكام كثيرة من جواز التيمّم و

الافتاء وغيرهما فيقال ان باب العلم بالضرر منسد غالبا اذ لا يعلم غالبا الا بعد تحققه واجراء اصالة عدمه في تلك
الموارد توجب المحذور وهو الوقوع في الضرر غالبا فتعين اناطة الحكم فيه بالظن هذا اذا انيط الحكم بنفس الضرر واما
اذا انيط بموضوع الخوف فلا حاجة الى ذلك بل يشمل الشك ايضا ويمكن ان يجري مثل ذلك في مثل العدالة والنسب
وشبههما من الموضوعات التي يلزم من اجراء الاصول فيها مع عدم العلم الوقوع في مخالفة الواقع كثيرا فافهم الامر الثاني
في اعتبار الظن في اصول الدين والاقوال المستفادة من تتبع كلمات العلماء في هذه المسألة من حيث وجوب مطلق
المعرفة والحاصلة من خصوص النظر وكفاية الظن مط او في الجملة ستة الاول اعتبار العلم فيها من النظر والاستدلال
وهو المعروف عن الاكثر وادعى عليه العلامة في الباب الحادي عشر من مختصر المصباح اجماع العلماء كافة وربما
يحكى دعوى الاجماع من العضدي لكن الموجود منه في مسألة عدم جواز التقليد في العقليات من اصول الدين دعوى
اجماع الامة على وجوب معرفة الله الثاني اعتبار العلم ولو من التقليد وهو المصرح به في كلام بعض والمحكي عن اخرين
الثالث كفاية الظن مط وهو المحكي عن جماعة منهم المحقق الطوسي في بعض الرسائل المنسوبة اليه وحكي نسبته اليه
في فصوله ولم اجده فيه وعن المحقق الاردبيلي وتلميذه صاحب المدارك وظاهر شيخنا البهائي والعلامة المجلسي والمحدث
الكاشاني وغيرهم قدهم الرابع كفاية الظن المستفاد من النظر والاستدلال دون التقليد حكي عن شيخنا البهائي في
بعض تعليقاته على شرح المختصر انه نسبه الى بعض الخامس كفاية الظن المستفاد من اخبار الاحاد وهو الظاهر مما
حكاه العلامة قده في النهاية عن الاخباريين من انهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد وحكاه الشيخ
في عدته في مسألة حجية اخبار الاحاد عن بعض غفلة اصحاب الحديث والظاهر ان مراده حملة الاحاديث الجامدون على ظواهرها
المعرضون عما عداها من البراهين العقلية المعارضة لتلك الظواهر السادس كفاية الجزم بل الظن من التقليد مع
كون النظر واجبا مستقلا لكنه معفو عنه كما يظهر من عدة الشيخ قده في مسألة حجية اخبار الاحاد في اواخر العدة
ثم ان محل الكلام في كلمات هؤلاء الاعلام غير منقح فالاولى ذكر الجهات التي يمكن ان يتكلم فيها وتعقيب كل واحد منها
بما يقتضيه النظر من حكمها فنقول مستعينا بالله ان مسائل اصول الدين وهي التي لا يطلب فيها اولا وبالذات الا الاعتقاد
باطنا والتدين ظاهرا وان ترتب على وجوب ذلك بعض الاثار العملية على قسمين احدهما ما وجب على المكلف الاعتقاد
والتدين غير مشروط بحصول العلم كالمعارف فيكون تحصيل العلم من مقدمات الواجب المطلق فيجب الثاني ما يجب الاعتقاد
به والتدين به اذا اتفق حصول العلم به كبعض تفاصيل المعارف اما الثاني فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفة
كان الاقوى القول بعدم وجوب العمل فيه بالظن لو فرض حصوله ووجوب التوقف فيه للاخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير
علم والامرة بالتوقف وانه اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه ولا فرق
في ذلك بين ان يكون الامارة الواردة في تلك المسألة خبرا صحيحا او غيره قال الشهيد الثاني في المقاصد العلية بعد
ذكر ان المعرفة بتفاصيل البرزخ والمعاد غير لازم واما ما ورد عنه ص في ذلك من طريق الاحاد فلا يجب التصديق به مط
وان كان طريقه صحيحا لان الخبر الواحد ظني وقد اختلف في جواز العمل به في الاحكام الشرعية الظنية فكيف بالاحكام الاعتقادية
العلمية انتهى وظاهر الشيخ في العدة ان عدم جواز التعويل في اصول الدين على اخبار الاحاد اتفاقي الا عن بعض غفلة اصحاب
الحديث وهو مقتضى كلام كل من قال بعدم اعتبار اخبار الاحاد في اصول الفقه لكن يمكن ان يقال انه اذا حصل الظن من الخبر

فان ارادوا به عدم وجوب التصديق بمقتضى الخبر وعدم تصديقه علما او ظنا فعدم حصول الاول كحصول الثاني قهري
لا يتصف بالوجوب وعدمه وان ارادوا التدين به الذي ذكرنا وجوبه في الاعتقاديات وعدم الاكتفاء فيها بمجرد الاعتقاد
كما يظهر من بعض الاخبار الدالة على ان فرض اللسان القول والتعبير عما عقد عليه القلب واقر به مستشهدا على
ذلك بقوله قولوا امنا بالله وما انزل الينا الخ فلا مانع من وجوبه في مورد خبر الواحد بناء على ان هذا نوع عمل
بالخبر فان ما دل على وجوب تصديق العادل لا يابى الشمول لمثل ذلك نعم لو كان العمل بالخبر لا لاجل الدليل الخاص على
وجوب العمل به بل من جهة الحاجة اليه لثبوت التكليف وانسداد باب العلم لم يكن وجه للعمل به في مورد لم يثبت التكليف فيه بالواقع
كما هو المفروض ويقال ان عمدة ادلة حجية الاخبار وهي الاجماع العملي لا تساعد على ذلك ومما ذكرنا يظهر الكلام في العمل
بظاهر الكتاب والخبر المتواتر في اصول الدين فانه قد لا يابى دليل حجية الظواهر عن وجوب التدين بما تدل عليه من المسائل الاصولية
التي لم يثبت التكليف بمعرفتها لكن ظاهر كلمات كثير عدم العمل بها في ذلك ولعل الوجه في ذلك ان وجوب التدين المذكور انما هو
من اثار العلم بالمسألة الاصولية لا من اثار نفسها واعتبار الظن مط او الظن الخاص سواء كان من الظواهر او غيرها
معناه ترتيب الاثار المتفرعة على نفس الامر المظنون لا على العلم به واما ما يتراءى من التمسك بها احيانا لبعض العقائد فلاعتضاد
مدلولها بتعدد الظواهر وغيرها من القرائن وافادة كل منها الظن فيحصل من المجموع القطع بالمسألة وليس استنادهم
في تلك المسألة الى مجرد اصالة الحقيقة التي قد لا تفيد الظن بارادة الظاهر فضلا عن العلم ثم ان الفرق بين القسمين المذكورين
وتمييز ما يجب تحصيل العلم به عما لا يجب في غاية الاشكال وقد ذكر العلامة في الباب الحادي عشر فيما يجب معرفته على كل
مكلف من تفاصيل التوحيد والنبوة والامامة والمعاد امورا لا دليل على وجوبها كذلك مدعيا ان الجاهل بها عن نظر
واستدلال خارج عن ربقة الايمان مستحق للعذاب الدائم وهو في غاية الاشكال نعم يمكن ان يقال ان مقتضى عموم وجوب
المعرفة مثل قوله تع وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اي ليعرفون وقوله ص ما اعلم شيئا بعد المعرفة
افضل من هذه الصلوات الخمس بناء على ان الافضلية من الواجب خصوصا مثل الصلاة تستلزم الوجوب وكذا
عمومات وجوب التفقه في الدين الشامل للمعارف بقرينة استشهاد الامام ع بها لوجوب النفر لمعرفة الامام بعد موت
الامام السابق ع وعمومات طلب العلم هو وجوب معرفة الله جل ذكره ومعرفة النبي والامام ع ومعرفة ما جاء به النبي ص
على كل قادر يتمكن من تحصيل العلم فيجب الفحص حتى يحصل الياس فان حصل العلم بشيء من هذه التفاصيل اعتقد
وتدين والا توقف ولم يتدين بالظن لو حصل له ومن هنا قد يقال ان الاشتغال بالعلم المتكفل لمعرفة الله ومعرفة
اوليائه ع اهم من الاشتغال بعلم المسائل العملية بل هو المتعين لان العمل يصح عن تقليد فلا يكون الاشتغال
بعلمه الا كفائيا بخلاف المعرفة هذا ولكن الانصاف ممن جانب الاعتساف يقتضي الاذعان بعدم التمكن من ذلك الا للاوحدي
من الناس لان المعرفة المذكورة لا تحصل الا بعد تحصيل قوة استنباط المطالب من الاخبار وقوة نظرية اخرى لئلا يأخذ
بالاخبار المخالفة للبراهين العقلية ومثل هذا الشخص مجتهد في الفروع قطعا فيحرم عليه التقليد ودعوى جوازه
له للضرورة ليس باولى من دعوى جواز ترك الاشتغال بالمعرفة التي لا تحصل غالبا بالاعمال المبتنية على التقليد هذا
اذا لم يتعين عليه الافتاء والمرافعة لاجل قلة المجتهدين واما في مثل زماننا فالامر واضح فلا تغتر حينئذ بمن قصر استعداده
او همته عن تحصيل مقدمات استنباط المطالب الاعتقادية الاصولية والعملية عن الادلة العقلية والنقلية فيتركها مبغضا لها

لأن الناس علماءهم وجهالهم او يشتغل بمعرفة صفات الرب جل ذكره واوصاف حججه ينظر في الاخبار لا يعرف به من الفاعل من المفعول فضلا عن معرفة الخاص عن العام وينظر في المطالب العقلية لا يعرف بها البديهيات منها و يشتغل في خلال ذلك بالتشنيع على حملة الشريعة العملية واستهزائهم بقصور الفهم وسوء النية فسيأتيهم انباء ما كانوا به يستهزئون هذا كله حال وجوب المعرفة مستقلا واما اعتبار ذلك في الاسلام او الايمان فلا دليل عليه بل يدل على خلافه الاخبار الكثيرة المفسرة لمعنى الاسلام والايمان ففي رواية محمد بن سالم عن ابي جعفر عليه السلام المروية في الكافي ان الله عز وجل بعث محمدا صلى الله عليه وآله وهو بمكة عشر سنين فلم يمت بمكة في تلك العشر سنين احد يشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله الا ادخله الله الجنة باقراره وهو ايمان التصديق فان الظاهر ان حقيقة الايمان التي يخرج الانسان بها عن حد الكفر الموجب للخلود في النار لم تتغير بعد انتشار الشريعة امور وصار ضرورية (ثم ظهر في الشريعة) الثبوت من النبي صلى الله عليه وآله فيعتبر في الاسلام عدم انكارها لكن هذا لا يوجب التغيير فان المعتبر انما يعتبر في الايمان ازيد من التوحيد والتصديق بالنبي صلى الله عليه وآله وبكونه رسولا صادقا فيما يبلغ وليس المراد معرفته تفاصيلا [illegible] لم يكن من آمن بمكة من اهل الجنة او كان حقيقة الايمان بعد انتشار الشريعة غيرها في صدر الاسلام وفي رواية سليم بن قيس عن امير المؤمنين عليه السلام ان ادنى ما يكون به العبد مؤمنا ان يعرفه الله تبارك وتعالى اياه فيقر له بالطاعة ويعرفه نبيه فيقر له بالطاعة ويعرفه امامه وحجته في ارضه وشاهده على خلقه فيقر له بالطاعة فقلت له يا امير المؤمنين وان جهل جميع الاشياء الا ما وصفت قال نعم وهي صريحة في المدعى وفي رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال جعلت فداك اخبرني عن الدين الذي افترض الله تعالى على العباد ما لا يسعهم جهله ولا يقبل منهم غيره ما هو فقال اعد علي فاعاد عليه فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وحج البيت من استطاع اليه سبيلا وصوم شهر رمضان ثم سكت قليلا ثم قال والولاية والولاية مرتين ثم قال هذا الذي فرض الله عز وجل على العباد لا يسأل الرب العباد يوم القيامة فيقول الا زدتني على ما افترضت عليك ولكن من زاد زاده الله ان رسول الله سن سنة حسنة ينبغي للناس الاخذ بها ونحوها رواية عيسى بن السري قال قلت لابي عبد الله عليه السلام حدثني عما بنيت عليه دعائم الاسلام التي اذا اخذت بها زكى عملي ولم يضرني جهل ما جهلت بعده فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله والاقرار بما جاء به من عند الله وحق في الاموال الزكاة والولاية التي امر الله بها ولاية آل محمد فان رسول الله صلى الله عليه وآله قال من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وقال الله عز وجل اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فكان علي عليه السلام ثم صار من بعده الحسن ثم من بعده الحسين ثم من بعده علي بن الحسين ثم من بعده محمد بن علي ثم هكذا يكون الامر ان الارض لا تصلح الا بامام الحديث (صحيحة ظ) وفي رواية ابن اليسع قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اخبرني بدعائم الاسلام التي لا يسع احدا التقصير عن معرفة شيء منها التي من قصر عن معرفة شيء منها فسد عليه دينه ولم يقبل منه عمله ومن عرفها وعمل بها صلح دينه وقبل عمله ولم يضق به مما هو فيه بجهل شيء من الامور جهله فقال شهادة ان لا اله الا الله والايمان بان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله والاقرار بما جاء به من عند الله وحق في الاموال الزكاة والولاية التي امر الله عز وجل بها ولاية آل محمد صلى الله عليه وآله وفي رواية اسماعيل قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الدين الذي لا يسع العباد جهله فقال الدين واسع وان الخوارج ضيقوا

على

على انفسهم بجهلهم فقلت جعلت فداك اما احدثك بديني الذي انا عليه فقال بلى قلت اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله والاقرار بما جاء به من عند الله واتولاكم وابرأ من عدوكم ومن ركب رقابكم وتأمر عليكم وظلمكم حقكم فقال ما جهلت شيئا فقال هو والله الذي نحن عليه قلت فهل يسلم احد لا يعرف هذا الامر قال لا الا المستضعفين قلت من هم قال نساؤكم واولادكم قال ارأيت ام ايمن فاني اشهد انها من اهل الجنة وما كانت تعرف ما انتم عليه فان في قوله ما جهلت شيئا دلالة واضحة على عدم اعتبار الزائد في اصل الدين و المستفاد من الاخبار المصرحة بعدم اعتبار معرفة ازيد مما ذكر فيها في الدين وهو الظاهر ايضا من جماعة من علماء الاخبار كالشهيدين في الالفية وشرحها والمحقق الثاني في الجعفرية وشارحها وغيرهم هو انه يكفي في معرفة الرب التصديق بكونه موجودا واجب الوجود لذاته والتصديق بصفاته الثبوتية الراجعة الى صفتي العلم والقدرة ونفي الصفات الراجعة الى الحاجة والحدوث وانه لا يصدر عنه القبيح فعلا او تركا والمراد بمعرفة هذه الامور ركوزها في اعتقاد المكلف بحيث اذا سألته عن شيء منها اجاب بما يطابق الحق فيه وان لم يعرف التعبير عنه بالعبارات المتعارفة على السنة الخواص ويكفي في معرفة النبي صلى الله عليه وآله معرفة شخصه بالنسب المعروف المختص به والتصديق بنبوته وصدقه فلا يعتبر في ذلك الاعتقاد [illegible] بالملكة من اول عمره الى آخره قال في المقاصد العلية ويمكن اعتبار ذلك [illegible] لا يتم الا به فينتفي الفائدة التي باعتبارها وجب ارسال الرسل وهو ظاهر بعض كتب العقائد المصدرة بان من جهل ما ذكروه فيها فليس مؤمنا مع ذكرهم ذلك والاول غير بعيد عن الصواب انتهى اقول والظاهر ان مراده ببعض كتب العقائد هو الباب الحادي عشر للعلامة قدس سره حيث ذكر تلك العبارة في اوله وفي دعوى اجماع العلماء عليه نعم يمكن ان يقال ان معرفة ما عدا النبوة واجبة بالاستقلال على من هو متمكن منه بحسب الاستعداد وعدم الموانع لما ذكرنا من عمومات وجوب التفقه وكون المعرفة افضل من العبادات الواجبة وان الجهل بامر سفراء الله جل ذكره مع تيسر العلم بها تقصير في حقهم وتفريط في جنبهم ونقص [illegible] من اعظم النقائص وقد ومى النبي صلى الله عليه وآله الى ذلك حيث قال مشيرا الى بعض العلوم الخارجة عن العلوم الشرعية ان ذلك علم لا يضر جهله ثم قال انما العلوم ثلاثة آية محكمة وفريضة عادلة وسنة قائمة وما سواهن فهو فضل وقد اشار الى ذلك رئيس المحدثين في ديباجة الكافي حيث قسم الناس الى اهل الصحة والسلامة واهل المرض والزمانة وذكر وضع التكليف عن الفرقة الاخيرة ويكفي في معرفة الائمة عليهم السلام معرفتهم بنسبهم المعروف والتصديق بانهم ائمة يهدون بالحق ويجب الانقياد اليهم والاخذ منهم وفي وجوب التزام عصمتهم ما مر وقد ورد في بعض الاخبار تفسير معرفة حق الامام بمعرفة كونه اماما مفترض الطاعة ويكفي في التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله التصديق بما علم مجيئه به متواترا من احوال المبدأ والمعاد كالتكليف بالعبادات والسؤال في القبر وعذابه والمعاد الجسماني والحساب والصراط والميزان والجنة والنار اجمالا مع تأمل في اعتبار معرفة ما عدا المعاد الجسماني من تلك الامور في الايمان المقابل للكفر الموجب للخلود في النار للاخبار المتقدمة والسيرة المستمرة فانا نعلم بالوجدان جهل كثير من الناس بها من اول البعثة الى يومنا هذا ويمكن ان يقال ان

المعتبر هو عدم انكار هذه الامور وغيرها من الضروريات لا وجوب الاعتقاد بها على ما يظهر من بعض
الاخبار من ان الشاك اذا لم يكن جاحدا فليس بكافر ففي رواية زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام لو ان العباد اذا
جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا ونحوها غيرها ويؤيدها ما عن كتاب الغيبة للشيخ ره باسناده
عن الصادق عليه السلام ان جماعة يقال لهم الحقية وهم الذين يقسمون بحق علي عليه السلام ولا يعرفون حقه وفضله وهم يدخلون
الجنة وبالجملة فالقول بانه يكفي في الايمان الاعتقاد بوجود الواجب الجامع للكمالات المبرء عن النقايص و
بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وبامامة الائمة عليهم السلام والبراءة من اعدائهم والاعتقاد بالمعاد الجسماني الذي لا ينفك غالبا عن الاعتقادات
السابقة غير بعيد بالنظر الى الاخبار والسيرة المستمرة واما التدين بساير الضروريات ففي اشتراطه او كفاية
عدم انكارها مع العلم بكونها من الدين او لا يشترط ذلك فلا يضر انكارها مع العلم بكونها من الدين وجوه
اقويها الاخير ثم الاوسط وما استقربناه فيما يعتبر في الايمان وجدته بعد ذلك في كلام محكي عن المحقق
الورع الاردبيلي في شرح الارشاد ثم ان الكلام الى هنا في تمييز القسم الثاني وهو ما لا يجب الاعتقاد به
الا بعد حصول العلم به عن القسم الاول وهو ما يجب الاعتقاد به مطلقا فيجب تحصيل مقدماته اعني الاسباب
المحصلة للاعتقاد وقد عرفت ان الاقوى عدم جواز العمل بغير العلم في القسم الثاني واما القسم الاول الذي
يجب فيه النظر لتحصيل الاعتقاد فالكلام فيه يقع تارة بالنسبة الى القادر على تحصيل العلم واخرى بالنسبة
~~الى القادر على تحصيل العلم~~ واخرى بالنسبة الى العاجز فهنا مقامان الاول في القادر والكلام في جواز عمله
بالظن يقع في موضعين الاول في حكمه التكليفي والثاني في حكمه الوضعي من حيث الايمان وعدمه فنقول اما حكمه
التكليفي فلا ينبغي التامل في عدم جواز اقتصاره على العمل بالظن فمن ظن بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله او بامامة احد من الائمة عليهم السلام
فلا يجوز له الاقتصار فيجب عليه مع التفطن لهذه المسئلة زيادة النظر ويجب على العلماء امره بزيادة النظر
ليحصل له العلم ان لم يخافوا عليه الوقوع في خلاف الحق لانه ح يدخل في قسم العاجز عن تحصيل العلم بالحق فان
بقاءه على الظن بالحق اولى من رجوعه الى الشك او الظن بالباطل فضلا عن العلم به والدليل على ما ذكرنا جميع
الآيات والاخبار الدالة على وجوب الايمان والتفقه والعلم والمعرفة والتصديق والاقرار والشهادة والتدين
وعدم الرخصة في الجهل والشك ومتابعة الظن وهي اكثر من ان تحصى واما الموضع الثاني فالاقوى فيه بل
المتيقن الحكم بعدم الايمان للاخبار المفسرة للايمان بالاقرار والشهادة والتدين والمعرفة وغير ذلك
من العبارات الظاهرة في العلم وهل هو كافر مع ظنه بالحق فيه وجهان من اطلاق ما دل على ان الشاك وغير
المؤمن كافر وظاهر ما دل من الكتاب والسنة على حصر المكلف في المؤمن والكافر ومن تقييد كفر الشاك في غير واحد
من الاخبار بالجحود فلا يشمل ما نحن فيه ودلالة الاخبار المستفيضة على ثبوت الواسطة بين الكفر والايمان
وقد اطلق عليه في الاخبار الضلال لكن اكثر الاخبار الدالة على الواسطة مختصة بالايمان بالمعنى الاخص فيدل
على ان من المسلمين من ليس بمؤمن ولا بكافر لا على ثبوت الواسطة بين الاسلام والكفر نعم بعضها قد يظهر منه
ذلك وح فالشاك في شيء مما يعتبر في الايمان بالمعنى الاخص ليس بمؤمن ولا كافر فلا يجري عليه احكام الايمان واما
الشاك في شيء مما يعتبر في الاسلام بالمعنى الاعم كالنبوة والمعاد فان اكتفينا في الاسلام بظاهر الشهادتين وعدم

الانكار

الانكار ظاهرا وان لم يعتقد باطنا فهو مسلم وان اعتبرنا في الاسلام الشهادتين مع احتمال الاعتقاد على طبقهما حتى
يكون الشهادتان امارة على الاعتقاد الباطني فلا اشكال في عدم اسلام الشاك لو علم منه الشك فلا يجري عليه
احكام المسلمين من جواز المناكحة والتوارث وغيرهما وهل يحكم بكفره ونجاسته فيه اشكال من تقييد كفر الشاك
في غير واحد من الاخبار بالجحود هذا كله في الظان بالحق واما الظان بالباطل فالظاهر كفره بقي الكلام في انه اذا لم يكتف بالظن
وحصل الجزم من تقليد فهل يكفي ذلك ام لا بد من النظر والاستدلال ظاهر الاكثر الثاني بل ادعى عليه العلامة ره في الباب
الحادي عشر الاجماع حيث قال اجمع العلماء على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية وما يصح عليه وما يمتنع عنه والنبوة
والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد فان صريحه ان المعرفة بالتقليد غير كافية ومثلها عبارة الشهيد الاول والمحقق
الثاني واصرح منهما عبارة المحقق في المعارج حيث استدل على بطلان التقليد بانه جزم في غير محله ومثلها عبارة
الشهيد الاول والمحقق الثاني لكن مقتضى استدلال العضدي على منع التقليد بالاجماع على وجوب معرفة الله و
انها لا تحصل بالتقليد هو ان الكلام في التقليد الغير المفيد للمعرفة وهو الذي يقتضيه ما ذكره شيخنا في العدة
كما سيجيء كلامه وكلام الشهيد في القواعد من عدم جواز التقليد في العقليات ولا في الاصول الضرورية من السمعيات
ولا في غيرها مما لا يتعلق به عمل ويكون المطلوب فيها العلم كالتفاضل بين الانبياء السابقة وبعض ما يظهر
عن شيخنا البهائي في حاشية الزبدة من ان النزاع في جواز التقليد وعدمه يرجع الى النزاع في كفاية الظن وعدمها وتوهم
ايهام اقتران التقليد في الاصول في كلماتهم بالتقليد في الفروع حيث يذكرون في اركان الفتوى ان المستفتى فيه هي الفروع
دون الاصول لكن الظاهر عدم المقابلة التامة بين التقليدين اذ لا يعتبر في التقليد في الفروع حصول الظن فيعمل المقلد
مع كونه شاكا وهذا غير معقول في اصول الدين التي يطلب فيها الاعتقاد حتى يجري فيها الخلاف وكذا ليس المراد
من كفاية التقليد هنا كفايته عن الواقع مخالفا كان في الواقع او موافقا كما في الفروع بل المراد كفاية التقليد في
الحق وسقوط النظر به عنه الا ان يكتفي فيها بمجرد التدين ظاهرا وان لم يعتقد لكنه بعيد ثم ان ظاهر كلام الحاجبي
والعضدي اختصاص الخلاف بالمسائل العقلية وهو في محله بناء على ما استظهرنا منهم من عدم حصول
الجزم من التقليد لان الذي لا يفيد الجزم من التقليد انما هو في العقليات المبتنية على الاستدلال لا
النقلية واما النقليات فالاعتماد فيها على قول المقلد بالفتح كالاعتماد على قول المخبر الذي
قد يفيد الجزم بصدقه بواسطة القرائن وفي الحقيقة يخرج هذا عن التقليد وكيف كان فالاقوى
كفاية الجزم الحاصل من التقليد لعدم الدليل على اعتبار الزائد على المعرفة والتصديق و
الاعتقاد وتقييدها بطريق خاص لا دليل عليه مع ان الانصاف ان النظر والاستدلال بالبراهين
العقلية للشخص المتفطن لوجوب النظر في الاصول لا يفيد بنفسه الجزم لكثرة الشبه الحادثة
في النفس والمدونة في الكتب حتى انهم ذكروا شبها يصعب الجواب عنها للمحققين الصارفين (للمحققين ن ل)
لاعمارهم في فن الكلام فكيف حال المشتغل به مقدارا من الزمان لاجل تصحيح عقايده ليشتغل
بعد ذلك بامور معاشه ومعاده خصوصا والشيطان يغتنم الفرصة لالقاء الشبهات
والتشكيك في البديهيات وقد شاهدنا جماعة قد صرفوا اعمارهم ولم يحصلوا منها شيئا الا القليل

مظنون الاعتقاد ونظر متمنع عن ان يكون الام ولقبوله الفسوق حجة لبقائه نقضا الله ثلاجيها الله موفقا هو الجاهل

المقام الثاني في غير المتمكن من العلم والكلام فيه تارة في تحقيق موضوعه في الخارج واخرى في انه يجب عليه مع اليأس من العلم تحصيل الظن ام لا وثالثة في حكم الوضع قبل الظن وبعده اما الاول فقد يقوى فيه عدم وجود العاجز نظرا الى العمومات الدالة على حصر الناس في المؤمن والكافر مع ما دل على خلود الكافرين باجمعهم في النار بضميمة حكم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر فيكشف ذلك عن تقصير كل غير مؤمن وان من تراه قاصرا عاجزا عن العلم قد تمكن من تحصيل العلم بالحق ولو في زمان ما وانصار عاجزا بعد ذلك ويعده العقل لا يقبح عقاب مثل هذا الشخص ولهذا ادعى عليه غير واحد في مسألة التخطئة والتصويب الاجماع على ان المخطئ في العقائد غير معذور لكن الذي يقتضيه الانصاف شهادة الوجدان بقصور بعض المكلفين وقد تقدم عن الكليني ما يشير الى ذلك وسيجيء عن الشيخ قده في العدة من كون القاصر عن التحصيل بمنزلة البهائم هذا مع ورود الاخبار المستفيضة بثبوت الواسطة بين المؤمن والكافر وقد تقدم مناظرة زرارة وغيره مع الامام ع في ذلك مذكورة في الكافي ومورد الاجماع على ان المخطئ آثم هو المجتهد الباذل جهده بزعمه فلا ينافي كون الغافل والملتفت العاجز عن بذل الجهد معذورا غير آثم واما الثاني فالظاهر فيه عدم وجوب تحصيل الظن لان المفروض عجزه عن الايمان والتصديق المأمور به ولا دليل آخر على عدم جواز التوقف وليس المقام من قبيل الفروع في وجوب العمل بالظن مع تعذر العلم لان المقصود فيها العمل ولا معنى للتوقف فيه فلا بد عند انسداد باب العلم من العمل على طبق اصل او ظن والمقصود فيما نحن فيه الاعتقاد فاذا عجز عنه فلا دليل على وجوب تحصيل الظن الذي لا يغني عن الحق شيئا فيندرج في عموم قولهم ع اذا جاءكم ما لا تعلمون فها نعم لو رجع الجاهل في هذه المسألة الى العالم ورأى العالم منه التمكن من تحصيل الظن بالحق ولم يخف عليه فضاء نظره الظني الى الباطل فلا يبعد وجوب الزامه بالتحصيل لان انكشاف الحق ولو ظنا اولى من البقاء على الشك فيه واما الثالث فان لم يقر في الظاهر بما هو مناط الاسلام فالظاهر كفره وان اقر به مع العلم بانه شاك باطنا فالظاهر عدم اسلامه بناء على ان الاقرار الظاهري مشروط باحتمال اعتقاده لما يقر به وفي جريان حكم الكفر عليه اشكال من اطلاق بعض الاخبار بكفر الشاك ومن تقييده في غير واحد من الاخبار بالجحود مثل رواية محمد بن مسلم قال سأل ابو بصير ابا عبد الله ع قال ما تقول فيمن شك في الله قال كافر يا ابا محمد قال فشك في رسول الله ص قال كافر ثم التفت الى زرارة فقال انما يكفر اذا جحد وفي رواية اخرى لو ان الناس اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا ثم ان جحود الشاك يحتمل ان يراد به عدم اظهار الثبوت وانكار الدين لاجل عدم الثبوت ويحتمل ان يراد به الانكار الصوري على سبيل الجزم وعلى التقديرين فظاهرها ان المقر ظاهرا الشاك باطنا الغير المظهر لشكه غير كافر ويؤيد هذا رواية زرارة الواردة في تفسير قوله تعالى وآخرون مرجون لامر الله عن ابي جعفر ع قال قوم كانوا مشركين فقتلوا مثل حمزة وجعفر واشباههما من المؤمنين ثم انهم دخلوا في الاسلام فوحدوا الله وتركوا الشرك ولم يعرفوا الايمان بقلوبهم فيكونوا مؤمنين فيجب لهم الجنة ولم يكونوا على جحودهم فيكفروا فتجب لهم النار فهم على تلك الحالة اما يعذبهم واما يتوب عليهم قريب منها غيرها ولنختم الكلام بذكر كلام السيد الصدر الشارح

كان عنادا والوجه في الدلالة ظاهر الا ان يراد الايمان من الاسلام

للواقفية في اقسام المقلد في اصول الدين بناء على القول بجواز التقليد واقسامه بناء على عدم جوازه قال اقسام المقلد على القول بجواز التقليد ستة لانه اما ان يكون مقلدا في مسألة حقة او في باطل وعلى التقديرين اما ان يكون جازما بها او ظانا وعلى تقدير التقليد في الباطل اما ان يكون اصراره على التقليد مبنيا على عناد وتعصب بان حصل طريق علم لما ينكره واما لا فهذه اقسام ستة فالاول مؤمن قلد في مسألة حقة جازما بها مثلا قلد في وجود الصانع وصفاته وعدله فهذا مؤمن واستدل عليه بما تقدم حاصله من ان التصديق معتبر من اي طريق حصل الحكم الثاني من قلد في مسألة حقة ظانا من دون جزم فالظاهر اجراء حكم المسلم عليه في الظاهر اذ ليس حاله بادون من حال المنافق سيما اذا كان طالبا للجزم مشغولا بتحصيله فمات قبل ذلك اقول هذا مبني على ان الاسلام مجرد الاقرار الصوري وان لم يحتمل مطابقته للاعتقاد وفيه ما عرفت من الاشكال وان دل عليه غير واحد من الاخبار الثالث من قلد في باطل مثل انكار الصانع او شيء مما يعتبر في الايمان وجزم به من غير ظهور حق ولا عناد الرابع من قلد في باطل وظن به كذلك والظاهر في هذين الحالتين انهما يعاقب عليه الحجة في يوم القيمة واما في الدنيا فيحكم عليهما بالكفر ان اعتقدا ما يوجبه وبالاسلام ان لم يكونا كذلك فالاول كمن انكر النبي ص مثلا والثاني كمن انكر اماما الخامس من قلد في باطل جازما مع العناد السادس من قلد في باطل ظانا كذلك وهذان يحكم بكفرهما مع ظهور الحق والاصرار ثم ذكر اقسام المقلد على القول بعدم جواز التقليد فقال انه اما ان يكون مقلدا في حق او في باطل وعلى التقديرين مع الجزم او الظن وعلى تقدير التقليد في الباطل بلا عناد او به على التقادير كلها اما دل عقله على الوجوب وبين له غيره وعلى الدلالة اصر على التقليد او رجع ولم يحصل له الاستدلال لعدم او لا فهذه اقسام اربعة عشر الاول التقليد في الحق جازما مع العلم بوجوب النظر والاصرار فهذا مؤمن فاسق لاصراره على ترك الواجب الثاني هذه الصورة مع ترك الاصرار والرجوع فهو مؤمن غير فاسق الثالث المقلد في الحق الظان مع الاصرار والظاهر انه مؤمن مرجى في الآخرة وفاسق للاصرار الرابع هذه الصورة مع عدم الاصرار فهذا مسلم ظاهرا غير فاسق الخامس والسادس المقلد في الحق جازما او ظانا مع عدم العلم بوجوب الرجوع فهذان كالسابقين بلا فسق اقول الحكم بايمان هؤلاء لا يجامع فرض القول بعدم جواز التقليد الا ان يريد بهذا القول قول الشيخ قده من وجوب النظر مستقلا لكن ظاهره ارادة القول المشهور فالاولى الحكم بعدم ايمانهم على المشهور كما يقتضيه اطلاق معقد اجماع العلامة في اول الباب الحادي عشر لان الايمان عندهم المعرفة الحاصلة بالدليل لا بالتقليد ثم قال السابع المقلد في الباطل جازما معاندا مع العلم بوجوب النظر فهذا اشد الكافرين الثامن هذه الصورة من غير عناد ولا اصرار فهذا ايضا كافر ثم ذكر الباقي وقال ان حكمها يظهر مما سبق اقول مقتضى هذا القول الحكم بكفرهم لانهم اولى به من السابقين نعم لكل فيما نسب الى الشيخ في العدة من القول بوجوب النظر مستقلا مع العفو فلا بد من نقل عبارة العدة فنقول قال في باب التقليد بعد ما ذكر استمرار السيرة على التقليد في الفروع والكلام في عدم جواز التقليد في الاصول مستدلا بانه لا خلاف في انه يجب على العامي معرفة الصلوة واعدادها واذا كان لا يتم ذلك الا بعد معرفة الله

ومعرفة النبوة وجب ان لا يصح التقليد في ذلك ثم اعترض بان السيرة كما جرت له على تقرير المقلدين في الفروع
كذلك جرت على تقرير المقلدين في الاصول وعدم الانكار عليهم فاجاب بان على بطلان التقليد في الاصول
ادلة عقلية وشرعية من كتاب وسنة وغير ذلك وهذا كاف في النكير ثم قال على ان المقلد للحق في اصول
الديانات وان كان مخطئا في تقليده غير مؤاخذ به وانه معفو عنه وانما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة
التي قدمناها لانه لم يجز احد من الطائفة ولا من الائمة ع قطع موالاة من سمع قولهم واعتقد مثل
اعتقادهم وان لم يستند الى ذلك من حجة عقل او شرع ثم اعترض على ذلك بان ذلك لا يجوز لانه يؤدي
الى الاغراء بما لا يأمن ان يكون جهلا واجاب بقبح ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه ان يعلم سقوط العقاب عنه
فيستديم الاعتقاد لانه انما يمكنه معرفة ذلك اذا عرف الاصول وقد فرضنا انه مقلد في ذلك كله
فكيف يكون اسقاط العقاب مغريا وانما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول وسبروا احوالهم
وان العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا انكروا عليهم ولا يسوغ ذلك لهم الا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم
وذلك يخرجه من باب الاغراء وهذا القدر كاف في هذا الباب انتهى واقوى مما ذكرنا انه لا يجوز
التقليد في الاصول اذا كان للمقلد طريق الى العلم به اما على جملة او تفصيل ومن ليس له قدرة على ذلك
اصلا فليس بمكلف وهو بمنزلة البهائم التي ليست مكلفة بحال انتهى وذكر عند الاحتجاج على حجية
اخبار الآحاد ما هو قريب من ذلك قال واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد
للحق وان كان مخطئا معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه انتهى اقول ظاهر
كلامه قده في الاستدلال على منع التقليد بتوقف معرفة الصلوة باعدادها على معرفة اصول الدين ان الكلام
في المقلد الغير الجازم وح فلا دليل على العفو وما ذكره من عدم قطع العلماء والائمة ع موالاتهم مع
المقلدين بعد تسليمه والغض عن امكان كون ذلك من باب الحمل على الجزم بعقائدهم لعدم العلم باحوالهم
لا يدل على العفو وانما يدل على كفاية التقليد امتثال النكير عليهم في ترك النظر والاستدلال اذا لم يدل على
عدم وجوبه عليهم لما عرفت من قبل ذلك من كفاية النكير المستفاد من الادلة الواضحة على بطلان التقليد
في الاصول لم يدل على العفو من هذا الواجب المعلوم وجوبه والتحقيق ان امتثال النكير لو ثبت ولم يحتمل كونه لحمل امرهم
على الصحة ولعلمهم بالاصول دليل على عدم الوجوب لان وجوب الادلة لا يكفي في امتثال النكير من باب الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر وان كفى فيه من حيث الارشاد والدلالة على الحكم الشرعي لكن الكلام في ثبوت
التقرير وعدم احتمال كونه لاحتمال العلم في حق المقلدين فالانصاف ان المقلد الغير الجازم المتفطن لوجوب النظر
عليه فاسق مؤاخذ على تركه للمعرفة الجزمية بعقائده بل قد عرفت احتمال كفره لعموم ادلة كفر الشاك واما
الغير المتفطن لوجوب النظر لغفلة او القاصر عن تحصيل الجزم فهو معذور في الآخرة وفي جريان حكم الكفر
احتمال تقدم واما الجازم فلا يجب عليه النظر والاستدلال وان علم من عمومات الآيات والاخبار وجوب
النظر والاستدلال لان وجوب ذلك للتوصل لاجل حصول المعرفة فاذا حصلت سقط وجوب تحصيلها بالنظر
اللهم الا ان يفهم من هذه النصوص كون النظر والاستدلال واجبا تعبديا مستقلا او شرطا شرعيا

المستفاد من الادلة عن ... يدل على العفو عن هذا الواجب المعلوم

نسخة العاجز

للايمان لكن الظاهر خلاف ذلك فان الظاهر كون ذلك من المقدمات العقلية **الامر السابع** اذا بنينا على
عدم حجية ظن او على عدم حجية الظن المطلق فهل يترتب عليه آثار اخر وكونه مرجحا لاحد المتعارضين
على الآخر ومحل القول في ذلك انه كما يكون الاصل في الظن عدم الحجية كذلك الاصل فيه عدم ترتب الآثار
المذكورة من الجبر والوهن والترجيح واما تفصيل الكلام في ذلك فيقع في مقامات ثلث الاول الجبر
بالظن الغير المعتبر فنقول عدم اعتباره اما ان يكون من جهة ورود النهي عنه بالخصوص كالقياس و
نحوه واما من جهة دخوله تحت عمومات اصالة حرمة العمل بالظن اما الاول فلا ينبغي التامل في عدم كونه
مفيدا للجبر لعموم ما دل على عدم جواز الاعتناء به واما الثاني فالاصل فيه وان كان ذلك الا ان الظاهر انه اذا
كان المجبور محتاجا اليه من جهة افادته للظن كالخبر اذا قلنا بكونه حجة بالخصوص بوصف كونه مظنون
الصدور فافادتك الامارة الغير المعتبرة الظن بصدور ذلك الخبر انجبر قصور سنده الا ان يدعى
ان الظاهر اشتراط حجية ذلك الخبر بافادته للظن بالصدور لا بمجرد كونه مظنون الصدور ولو حصل
الظن بصدوره من غير سنده وبالجملة فالمتبع هو ما يفهم من دليل حجية المجبور ومن هنا لا ينبغي التامل
في عدم انجبار قصور الدلالة بالظن المطلق لان المعتبر في باب الدلالات هو ظهور الالفاظ نوعا
في مدلولاتها لا مجرد الظن بمطابقة مدلولها للواقع ولو من الخارج فالكلام ان كان ظاهرا في معنى
بنفسه او بالقرائن الداخلة فهو وان كان مجملا او كان دلالته في الاصل ضعيفة كدلالة الكلام
بمفهوم اللقب الوصفي فلا يجدي الظن بمراد الشارع من امارة خارجية غير معتبرة بالفرض اذ المعول حينئذ على
الظن من غير مدخلية للكلام بل ربما يكون تلك الامارة موجبة للظن بمراد الشارع من هذا الكلام
غايته افادة الظن بالحكم الفرعي ولا ملازمة بينه وبين الظن بارادته من اللفظ فقد لا يريده بذلك
اللفظ نعم قد يعلم من الخارج كون المراد هو الحكم الواقعي فالظن به يستلزم الظن بالمراد لكن هذا من باب
الاتفاق ومما ذكرنا ظهر ضعف ما اشتهر من ان ضعف الدلالة منجبر بعمل الاصحاب غير معلوم المستند
بل وكذلك دعوى انجبار قصور الدلالة بفهم الاصحاب لم يعلم لها بينة والفرق ان فهم الاصحاب وتمسكهم
به كاشف ظني عن قرينة على المراد بخلاف عمل الاصحاب فان غايته الكشف عن الحكم الواقعي الذي قد عرفت
انه لا يستلزم كونه مرادا من ذلك اللفظ كما عرفت نفي الكلام في مستند المشهور في كون الشهرة في
الفتوى جابرة لضعف سند الخبر فانه ان كان من جهة افادة الظن بصدق الخبر ففيه مع انه قد لا يوجب
الظن بصدور ذلك الخبر نعم يوجب الظن بصدور حكم الشارع مطابق لمضمون الخبر ان جابرية لا يقولون بحجية
الخبر المظنون الصدور مطلقا فان المحكي عن المشهور اعتبار الايمان في الراوي مع انه لا يرتاب في افادة
الموثق للظن فان قيل ان ذلك لخروج خبر غير الامامي بالدليل الخاص مثل منطوق آية النبأ ومثل قوله
لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا قلنا ان كان ما خرج بحكم الآية والرواية مختصا بما لا يفيد الظن
فلا يشمل الموثق وان كان عاما لما ظن بصدوره كان خبر غير الامامي المنجبر بالشهرة والموثق متساويين
في الدخول تحت الدليل المخرج ومثل الموثق خبر الفاسق غير الكذاب والخبر المعتضد بالاولوية والاستقراء

وسائر الامارات الظنية مع ان المشهور لا يقولون بذلك فالمجلس في الفرق بين الضعيف المنجبر بالشهرة
والمنجبر بغيره من الامارات وبين الخبر الموثوق المفيد بمثل الظن الحاصل من الضعيف المنجبر في غاية الا
الاشكال خصوصا مع عدم العلم باستناد المشهور الى تلك الرواية والارشاد سيجي في موضع من المسا
المسائل ان جبر الضعيف بالشهرة ضعيف مجبور بالشهرة وربما يدعى كون الخبر الضعيف المنجبر من الظنون
الخاصة حيث ادعى الاجماع على حجيته ولم يثبت واشكل من ذلك دعوى دلالة منطوق آية
النبأ عليه بناء على ان التبين يعم الظني الحاصل من ذهاب المشهور الى مضمون الخبر وهو بعيد اذ لو اريد
مطلق الظن فلا يخفى بعده لان المنهي عنه ليس الا خبر الفاسق المفيد للظن اذ لا يعمل احد بالخبر المشكوك
صدقه وان اريد بلوغ حد الاطمينان فله وجه غير انه يقتضي دخول سائر الظنون الجابرة اذا بلغت ولو
بضميمة المجبور حد الاطمينان ولا يختص بالشهرة فالآية تدل على حجية الخبر المفيد للوثوق
والاطمينان ولا بعد فيه وقد مر في ادلة حجية الاخبار ما يؤيده او يدل عليه من حكايات الاجماع و
الاخبار وابعد من الكل دعوى استفادة حجيته مما دل من الاخبار كمقبولة ابن حنظلة والمرفوعة الى
زرارة على الامر بالاخذ بما اشتهر بين الاصحاب من المتعارضين فان ترجيحه على غيره في مقام التعارض
يوجب حجيته في غير مقام التعارض وكذا ذلك ان الظاهر من الروايتين شهرة الخبر من حيث الرواية كما يدل عليه
قول السائل فيما بعد ذلك فانهما معا مشهوران مع ان ذكر الشهرة من المرجحات يدل على كون الخبرين في
انفسهما معتبرين مع قطع النظر عن الشهرة المقام الثاني في كون الظن الغير المعتبر موهنا والكلام هنا
ايضا يقع تارة فيما علم بعدم اعتباره واخرى فيما لم يثبت اعتباره وتفصيل الكلام في الاول ان المقابل
له ان كان من الامور المعتبرة لاجل افادة الظن النوعي اي لكونه بنوعه لو خلي وطبعه مفيدا للظن وان لم يكن مفيدا
له في المقام الخاص فلا اشكال في عدم وهنه بمقابلة ما علم عدم اعتباره كالقياس في مقابل الخبر الصحيح بناء
على كونه من الظنون الخاصة على هذا الوجه ومن هذا القبيل القياس في مقابلة الظواهر اللفظية فانه لا
عبرة به اصلا بناء على كون اعتبارها من باب الظن النوعي ولو كان من باب التعبد فالامر اوضح نعم لو كان حجيته
سواء كان من باب الظن الفعلي او كان من باب التعبد مقيدة بصورة عدم الظن على خلافه كان للتوقف مجال و
لعل الوجه فيما حكي لي بعض المعاصرين عن شيخه انه ذكر له مشافهة انه يتوقف في الظواهر الموهونة المعارضة بمطلق
الظن على الخلاف حتى القياس واشباهه لكن هذا القول على تقييد حجية الظواهر بصورة عدم الظن على خلافها
بعيد مع انه يمكن ان يقال ان مقتضى النهي عن القياس معللا بما حاصله غلبة مخالفته للواقع يقتضي ان لا يترتب
شرعا على القياس اثر لا من حيث تأثيره في الكشف ولا من حيث قدحه فيما هو كاشف بالذات فحكمه حكم عدمه
فكان مضمونه مشكوك لا مظنون بل مقتضى ظاهر التعليل انه كالموهوم فكما لا يجبر به ضعيف لا يضعف به
قوي ويؤيد ما ذكرنا الروايات المتقدمة عن ابان الدالة على ردع الامام له في رد الخبر الواحد بتضعيف
دية اصابع المرأة بمجرد مخالفته للقياس فراجع وهذا حسن لكن الاحسن منه تخصيص ذلك بما كان اعتباره
من قبل الشارع كما لو دل الشرع على حجية الخبر ما لم يكن الظن على خلافه فان نفي الاثر شرعا من الظن القياسي

في مقام عدم المعارض بالاجماع والاولوية او تبيح

بوجب

يوجب بقاء اعتبار تلك الامارة على حاله واما ما كان اعتباره من باب بناء العرف وكان مرجع حجيته شرعا
الى تقرير ذلك البناء كظواهر الالفاظ فان وجود القياس ان كان يمنع عن بنائهم فلا ينفع ذلك بما ورد
من نهي القياس عن الدلالة على الواقع فتأثير الظن بالخلاف في القدح في حجية الظواهر ليس مثل
تأثيره في القدح في حجية الخبر الغير المظنون الخلاف في كونه مجعولا شرعيا ينفع بحكم الشارع بنفي الاثر عن القياس
لان المنفي في حكم الشارع من آثار الشيء الموجود حسا هي الآثار المجعولة دون غيرها نعم يمكن ان يقال ان العرف
بعد تبين حال القياس لهم من قبل الشارع لا يعبؤون به في مقام استنباط احكام الشرع من خطاباته فكون
النهي عن القياس رادعا لبنائهم على تعطيل الظواهر لاجل مخالفتها للقياس ومما ذكرنا يعلم حال القياس
في مقابل الدليل الثابت حجيته بشرط الظن كما لو جعلنا الحجة من الاخبار المظنون الصدور منها او الموثوق
به منها فان في وهنها بالقياس وجهين من حيث نفي القيد المأخوذ في حجيتها على جهة الشرطية فيرجع الى
فقدان شرط وجه كما اعني وصف الظن بسبب القياس ومن نفي الآثار الشرعية للظن القياسي لا يجدي لان
الاثر المذكور اعني رفع الظن ليس من الامور المجعولة ومن ان الاصل اشتراط الظن من الشارع فاذا علمنا
من الشارع ان الخبر المزاحم بالظن القياسي لا ينقص اصلا من حيث الايصال الى الواقع وعلمنا ان الخبر السليم عن
مزاحمته وان وجود القياس وعدمه في نظره سيان فلا اشكال في الحكم بكون الخبرين المذكورين عنده على
حد سواء ومن هنا يمكن جريان التفصيل السابق بان ان كان الدليل المذكور المقيد اعتباره بالظن مما
دل الشارع على اعتباره مع تسليم مزاحم القياس دل الشارع على كونه كالعدم في جميع الجهات التي لها مدخل في الوصول الى دين
الله تعالى وان كان مما دل على اعتباره العقل الحاكم بتعيين الاخذ بالراجح عند انسداد باب العلم في
الطرق الشرعية فلا وجه لاعتباره مع مزاحمة القياس الرافع لما هو مناط حجيته اعني الظن كان غاية الامر
صيرورة مورد اجتماع تلك الامارة والقياس مشكوكا فلا يحكم العقل فيه بشيء الا ان يدعي المدعي ان
العقل بعد تبين حال القياس لا يسقط عنده الامارة المزاحمة به عن القوة التي يكون لها على تقدير عدم
المزاحم وان كان لا يعبر عن تلك القوة حينئذ بالظن وعن مقابلها بالوهم والحاصل ان العقلاء اذا وجدوا في
شهرة خاصة او اجماع منقول مقدارا من القوة والقرب الى الواقع والتجأوا الى العمل على طبقها مع
فقد العلم وعلموا ان حال القياس بتبيان الشارع ان القياس لا عبرة بما يفيد من الظن ولا يرضى الشارع بدخله في دين
الله لم يفرقوا بين كون الشهرة والاجماع المذكورين مزاحمين بالقياس ام لا لانه لا ينقصهما مما هما عليه من
القوة والمزية المسماة بالظن الشأني والنوعي والطبعي ومما ذكرنا صح للقائلين لاجل الانسداد بمطلق الظن
الا ما خرج ان يقولوا بحجية الظن الشأني بمعنى ان الظن الشخصي اذا ارتفع عن الامارات المشمولة لدليل
الانسداد بسبب الامارات الخارجية عنه لم يقدح ذلك في حجيتها بل يجب القول بذلك على رأي
بعضهم ممن يجري دليل الانسداد في كل مسئلة مسئلة لانه اذا فرض في مسئلة وجود امارة
لانه اذا فرض في كل مسئلة مسئلة وجود امارة الحجة مزاحمة بالقياس فلا وجه للاخذ بخلاف تلك الامارة
فافهم هذا كله مع استمرار السيرة على عدم ملاحظة القياس في مورد من الموارد الفقهية

من الموارد الفقهية وعدم الاعتناء به في الكتب الاصولية فلو كان له اثر شرعي ولو في الوهن لوجب
التعرض لامكانه في الاصول والبحث والتفتيش عن وجوده في كل مورد من موارد الفروع لان الفحص عن
الموهن كالفحص عن المعارض واجب فلما تركوا اصحابنا في الاصول والفروع بل تركوا وابان من اعتنى به
منهم وان كان من المؤسسين لتقرير الاصول وتحرير الفروع كالاسكافي الذي نسب اليه ان بناء تدوين
اصول الفقه من الامامية منه ومن العماني يعني ابن عقيل قده وفي كلام اخر ان تحرير الفتاوى في الكتب
المستقلة منهما ايضا جزاهما الله وجميع من سبقهما ولحقهما خير الجزاء ثم انك تقدر بملاحظة ما
ذكرنا في التفصي عن اشكال خروج القياس عن عموم دليل الانسداد من الوجوه على التكلم فيما سطرنا
ههنا نقضا وابراما هذا تمام الكلام في وهن الامارة المعتبرة بالظن المنهي عنه بالخصوص كالقياس و
شبهه واما الظن الذي لم ينشأ لغاية الامر حجية بقائه تحت اصالة حرمة العمل بالظن فلا اشكال في
وهنه لما كان من الامارات اعتبارها مشروطا بعدم الظن بالخلاف فضلا عما كان اعتباره مشروطا
بافادة الظن والتحقيق انتفاء الشرط وتوهم جريان ما ذكرنا في القياس هنا من جهة ان النهي يدل على
عدم كونه مؤثرا اصلا فوجوده كعدمه من جميع الجهات مدفوع **المقام الثالث** في الترجيح بالظن
الغير المعتبر وقد عرفت انه على قسمين احدهما ما ورد النهي بالخصوص كالقياس وشبهه والاخر ما لم يعتبر
لاجل عدم الدليل وبقائه تحت اصالة الحرمة اما الاول فالظاهر من اصحابنا عدم الترجيح به نعم يظهر من
المعارج وجود القول به بين اصحابنا حيث قال في باب القياس ذهب ذاهب الى ان الخبرين اذا تعارضا وكان
القياس موافقا لما تضمنه احدهما كان ذلك وجها يقتضي ترجيح ذلك الخبر ويمكن ان يحتج لذلك بان الحق
في احد الخبرين فلا يمكن العمل بهما ولا طرحهما فتعين العمل باحدهما واذا كان التقدير تقدير التعارض
فلا بد للعمل باحدهما من مرجح والقياس يصلح ان يكون مرجحا لحصول الظن به فتعين العمل بما طابقه لا يقال
اجمعنا على ان القياس مطروح في الشريعة لانا نقول بمعنى انه ليس بدليل على الحكم لا بمعنى انه لا يكون مرجحا
لاحد الامرين من الخبرين لان فائدة كونه مرجحا كونه رافعا للعمل بالخبر المرجوح فيعود الراجح كالخبر السليم عن
المعارض فيكون العمل به لا بذلك القياس انتهى ومال الى ذلك بعض مشايخنا المعاصرين قدهما بعمر
الميل والحق خلافه لان رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة فانه لولا القياس كان العمل به جائزا او
المقصود تحريم العمل به لاجل القياس واي عمل اعظم من هذا والفرق بين المرجح والدليل ليس الا ان الدليل
مقتض لتعيين العمل به والمرجح رافع للمزاحم عنه فلكل منهما مدخل في العلة التامة لتعيين العمل فاذا
كان استعمال القياس محظورا وانه لا يعبأ به في الشرعيات كان وجوده كعدمه غير مؤثر مع مقتضى
الاستناد في الترجيح به الى افادته للظن كونه من قبيل الجزء لمقتضي تعيين العمل لا من قبيل دفع المزاحم
فيشترك مع الدليل المنضم اليه في الاقتضاء هذا كله على مذهب غير القائلين بمطلق الظن واما
على مذهبهم فيكون القياس تمام المقتضي بناء على كون الحجة عندهم الظن الفعلي بمضمونه نعم قد يكون
الظن مستندا اليهما فيصير من قبيل جزء المقتضي فتامل ويؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه استمرار سيرة

اصحابنا

اصحابنا الامامية رض عليهم في الاستنباط على هجره وترك الاعتناء بما حصل لهم من الظن القياسي
احيانا فضلا عن ان يتوقفوا في التخيير بين الخبرين المتعارضين مع عدم مرجح اخر والترجيح بمرجح موجود
الى ان يبحثوا عن القياس كيف ولو كان كذلك لاحتاجوا الى عنوان مباحث القياس والبحث فيه بما يقتضي
البحث عنها على تقدير الحجية واما القسم الاخر وهو الظن الغير المعتبر لاجل بقائه تحت اصالة حرمة العمل
فالكلام في الترجيح به يقع في مقامات الاول الترجيح به في الدلالة بان يقع التعارض بين ظهوري دليلين
كما في العامين من وجه واشباههما وهذا لا اختصاص له بالدليل الظني السند بل يجري في الكتاب والسنة
المتواترة الثاني الترجيح به في وجه الصدور بان يفرض الخبران صادرين وظاهري الدلالة واحتمل في احدهما
تعيين ما صدر لبيان الحكم وتمييزه عما صدر على وجه التقية او غيرها من الحكم المقتضية لبيان خلاف الواقع وهذا
يجري في مقطوعي الصدور وفي مظنوني الصدور مع بقاء الظن بالصدور في كل منهما الثالث الترجيح به
من حيث الصدور بان صار احدهما مظنون اما المقام الاول فتفصيل القول فيه انه ان قلنا بان مطلق
الظن على خلاف الظواهر يسقطها عن الاعتبار لاشتراط حجيتها بعدم الظن على الخلاف فلا اشكال
في وجوب الاخذ بمقتضى ذلك الظن المرجح لكن يخرج عن كونه مرجحا بل يصير سببا لسقوط الظهور المقابل لذلك
المعارض الا ان هذا الظن لا يسقط عن الاعتبار نظير الشهرة في احد الخبرين الموجبة لدخول الاخر في الشواذ التي
لا اعتبار بها مأمور بتركها ولو لم يكن في مقابلها خبر معتبر واولى من هذا اذا قلنا باشتراط حجية الظواهر
بحصول الظن منها او من غيرها على طبقها لكن هذا القول سخيف جدا والاول ايضا بعيد كما حققناه
في مسئلة حجية الظواهر وان قلنا بان حجية الظواهر من حيث افادتها للظن الفعلي وانه لا عبرة بالظن
الحاصل من غيرها على طبقها او قلنا بان حجيتها من حيث الاشكال على اصالة عدم القرينة التي لا يعتبر
فيها افادتها للظن الفعلي فالاقوى عدم اعتبار مطلق الظن في مقام الترجيح اذ المفروض على هذين
القولين سقوط كلا الظاهرين عن الحجية في مورد التعارض وانه اذا صدر عنه قوله مثلا اغسل
ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وورد ايضا كل شيء يطير لا باس بخرئه وبوله وفرض عدم قوة احد
الظاهرين من حيث نفسه على الاخر كان ذلك مسقطا لظاهر كليهما عن الحجية في مادة التعارض اعني خرء
الطير الغير المأكول وبوله فالظن المفقود في المقام واما على الثاني فلان اصالة عدم القرينة في كل منهما
معارضة بمثلها في الاخر والحكم في باب تعارض الاصلين مع عدم حكومة احدهما على الاخر التساقط
والرجوع الى عموم واصل يكون حجيته مشروطا بعدم وجودهما مع صفة الاعتبار فلو عمل بالظن الموجود
مع احدهما كالشهرة القائمة في المسئلة المذكورة على النجاسة كان قد عملنا بذلك الظن مستقلا
لا من باب كونه مرجحا لفرض لزوم تساقط الظاهرين وصيرورتهما كالعدم فالمتعين الرجوع في المسئلة بعد
الفراغ من المرجحات من حيث السند ومن حيث الصدور تقية او لبيان الواقع الى قاعدة الطهارة و
اما المقام الثاني فتفصيل القول فيه ان اصالة عدم التقية ان كان المستند فيها اصل العدم في كل حادث بناء
على ان دواعي التقية التي هي من قبيل الموانع لاظهار الحق حادثة تدفع بالاصل فالمرجع بعد معارضة

هذا الاصل في كلّ خبر مثبتة الاخر هو التساقط وكلّ لو استند تأويلها الى ان ظاهر حال المتكلم بالكلام صحيحًا و
الامام في مقام اظهار الاحكام التي يضبط ضبطها هو بيان الحق قلنا ان اعتبار هذا الظهور مشروط
بافادته الظن الفعلي المفروض سقوطه من الطرفين وح فان عملنا بمطلق الظن في تشخيص التقية وخلافها
بناء على حجية الظن في المقام لاجل الحاجة اليه من جهة العلم بصدور كثير من الاخبار تقية وان الرجوع الى
اصالة عدمها في كل مورد يوجب الالغاء بكثير مما صدر تقية فيعتبر العمل بالظن والا فافهم مما
ورد من ترجيح ما خالف العامة على ما وافقهم كون ذلك من اجل كون الموافقة مظنة للتقية فيعتبر العلم بما
هو بعيد عنها بحسب كل مادة كان ذلك الظن دليلا مستقلا في ذلك المقام وخرج عن كونه مرجحا لكن
لو استند تأويلها الى الظهور المذكور واشترطنا في اعتباره عدم الظن على خلافه كان الخبر الموافق لذلك
الظن حجة سليمة عن المعارض لا عن المزاحم كما عرفت نظيره في المقام الاول وان استند تأويلها الى الظهور
النوعي بمعنى ظهور فعل المسلم الصحيح وظهور تكلم المتكلم في كونه قاصدا للافادة ولم يشترط في حجيته
الظن الفعلي ولا عدم الظن بالخلاف تعارض الظاهران فيقع الكلام في الترجيح بهذا الظن المفروض
والكلام فيه يعلم مما سيجيء في المقام الثالث وهو ترجيح السند بمطلق الظن اذ الكلام فيه ايضا مفروض
فيما اذا لم نقل بحجية الظن المطلق ولا بحجية الخبرين بشرط افادة الظن ولا بشرط عدم الظن على خلافه اذ
يخرج الظن المفروض على هذه التقادير عن المرجحية بل يصير حجة مستقلة على الاول سواء كان حجية المتعارضين
من باب الظن المطلق او من باب الظن الاطمئناني او من باب الظن الخاص فان القول بالظن المطلق لا ينافي
القول بالظن الخاص في بعض الامارات كالخبر الصحيح بعد لين تسقط المرجوح عن الحجية على الاخيرين يعني
ان الكلام في مرجحيته فيما اذا قلنا بحجية كل منهما من حيث الظن النوعي كما هو مذهب الاكثر كان الاصل عدم
الحجية لان العمل بالخبر الموافق لذلك الظن ان كان على وجه التدين والالتزام بتعيين العمل من جانب
الشارع وان الحكم الشرعي الواقعي هو مضمونه لا مضمون الاخر من غير دليل قطعي يدل على ذلك التشريع
محرم بالادلة الاربعة والعمل به لا على هذا الوجه محرم اذا استلزم مخالفة القاعدة او الاصل الذي
يرجع اليه على تقدير فقد هذا الظن فالوجه المقتضي لتحريم العمل بالظن مستقلا من التشريع والمخالفة
للاصول القطعية الموجود في المسئلة جار بعينه في الترجيح بالظن والايات والاخبار الناهية عن القول
بغير علم كلها متساوية النسبة الى الحجية والى المرجحية وقد عرفت في الترجيح بالقياس ان المرجح يحدث حكما
شرعيا لم يكن مع عدمه وهو وجوب العمل بموافقه عينا مع كون الحكم لا معه هو التخيير او الرجوع الى الاصل
الموافق للاخر هذا كله ولكن الذي يظهر من كلمات معظم الاصوليين هو الترجيح بمطلق الظن ولتعلم اولا
ان محل الكلام كما عرفت في عنوان المقامات الثلثة اعني الجواز والوجوب في الترجيح هو الظن الذي لم يعلم
فالترجيح به من حيث السند او الدلالة ترجيح بامر خارجي وهذا لا دخل له بمسئلة اخرى اتفاقية وهي
وجوب العمل باقوى الدليلين او حجيتهما فان المراد بها في ترجيح احد الخبرين النبويين بكونه اقوى من الاخر
من حيث السند او الافقه من جهة السند اتفاقي واستفاض نقل الاجماع من الخاصة والعامة على وجوب العمل باقوى

الدليلين على الاخر والكلام هنا في المرجحات الخارجية المتعاضدة لمضمون احد الخبرين الموجبة
لصيرورة مضمونه اقرب الى الواقع من مضمون الاخر نعم لو كشف تلك الامارة عن مزية داخلية
لاحد الخبرين من حيث سنده او دلالته دخلت في المسئلة الاتفاقية ووجب الاخذ بها لان العمل
بالراجح من الدليلين واجب اجماعا سواء علم وجه الرجحان تفصيلا ام لم يعلم الا اجمالا ومن هنا ظهر
ان الترجيح بالشهرة والاجماع المنقول اذا كشفا عن مزية داخلية في سند احد الخبرين او دلالته مما
لا ينبغي الخلاف فيه نعم لو لم يكشفا عن ذلك الا ظنا ففي حجيته او الحاقه بالمرجح الخارجي وجهان اقواهما
الاول كما سيجيء وكيف كان فالذي يمكن ان يستدل للترجيح بمطلق الظن الخارجي وجوه الاول قاعدة
الاشتغال لدوران الامر بين التخيير وتعيين الموافق للظن وتوهم انه قد يكون الطرف المخالف موافقا
للاحتياط اللازم في المسئلة الفرعية فيتعارض الاحتياط في المسئلة الاصولية بل يرجح عليه في مثل
المقام كما نبهنا عليه عند الكلام في مقتضى دليل الانسداد مدفوع بان المفروض فيما نحن فيه عدم وجوب
الاخذ بما وافق الخبرين لولا الظن لان الاخذ به ان كان من جهة اقتضاء المورد للاحتياط فقد ورد عليه
حكم الشارع بالتخيير المرخص للاخذ بخلاف الاحتياط وبرائة الذمة من الواقع في حكم الشارع بالعمل
بالخبر المخالف له ولهذا يحكم بالتخيير ايضا وان كان احدهما موافقا للاستصحاب والاخر مخالفا اذ كما ان
الدليل المتعين للعمل به يكون حاكما على الاصول كذلك الدليل المتخير في العمل به مع معارضه وان كان من جهة
بعض الاخبار الدالة على وجوب الاخذ بما وافق الاحتياط وطرح ما خالفه ففيه انا قد قررنا في محله عدم
نهوض تلك الاخبار لتخصيص الاخبار الدالة على التخيير بل هنا كلام اخر وهو ان عدم حجية الخبر المرجوح
في المقام وجواز الاخذ به يحتاج الى توقيف اذ لا يكفي في ذلك ما دل على حجية كل من المتعارضين بعد
فرض امتناع العمل بكل منهما فيجب الاخذ بالمتيقن جواز العمل به وطرح المشكوك ولعل المقام مقام التكليف
المردد بين التعيين والتخيير حيث يبتنى على مسئلة البرائة والاشتغال وتمام الكلام في خاتمة الكتاب في مبحث
التراجيح ان شاء الله تعالى الثاني ظهور الاجماع على ذلك كما استظهره بعض مشايخنا فانهم لا يزالون يستدلون في
موارد الترجيح ببعض المرجحات الخارجية بافادته للظن بمطابقة احد الدليلين للواقع فكان الكبرى
وهي وجوب الاخذ بمطلق ما يفيد الظن على طبق احد الدليلين مسلمة عندهم وربما يستفاد ذلك
من الاجماعات المستفيضة على وجوب الاخذ باقوى المتعارضين الا انه يشكل بما ذكرنا من ان الظاهر
ان المراد باقوى الدليلين منهما ما كان كذلك في نفسه ان انكشف امر خارجي عن ذلك كعمل الاكثر الكاشف
عن مرجح داخلي لا نعلمه تفصيلا فلا يدخل فيه ما كان مضمونه مطابقا لامارة غير معتبرة كالاولوية
والاولوية الظنية مثلا على نفي اعتبارها فان الظاهر خروج ذلك عن معقد تلك الاجماعات ولو كان
بعض ادلتهم الاخر قد يفيد العموم لما نحن فيه كقبح ترجيح المرجوح الا انه لا يبعد ان يكون المراد المرجوح
في نفسه من المتعارضين لا مجرد المرجوح بحسب الواقع والا اقتضى ذلك حجية نفس المرجح مستقلا ثم
الانصاف ان بعض كلماتهم يستفاد منها ان العبرة في الترجيح بصيرورة مضمون احد الخبرين بواسطة المرجح

اقرب الى الواقع من مضمون الاخر وقد استظهر بعض مشايخنا الاتفاق على الترجيح بكل ظن ما عدا
القياس فمنها ما تقدم عن المعارج من الاستدلال على الترجيح بالقياس بكون مضمون الخبر الموافق له اقرب
الى الواقع من مضمون الاخر ومنها ما ذكروه في مسائل تعارض الناقل مع المقرر فان مرجع ما ذكروا
لهما لتقديم احدهما على الاخر الى الظن بموافقة احدهما لحكم الله الواقعي الا ان يقال ان هذا الظن
حاصل من نفس الخبر المتصف بكونه مقررا او ناقلا ومنها ما ذكروه في ترجيح احد الخبرين بعمل اكثر السلف
معللين بان الاكثر يوفق للصواب بما لا يوفق له الاقل وفي ترجيحه بعمل علماء المدينة الا ان يقال ايضا
ان ذلك كاشف عن مرجح داخلي في احد الخبرين وبالجملة فتتبع كلماتهم يوجب الظن القوي بل
القطع بان بنائهم على الاخذ بكل ما يشتمل على ما يوجب اقربيته الى الصواب سواء كان لامر راجع الى نفسه
او لاحتفافه بامارة اجنبية توجب قوة مضمونه في نفسه ثم لو فرض عدم حصول القطع من هذه الكلمات بحجية
الظن المطلق المطابق لمضمون احد الخبرين فلا اقل من كونه مظنونا والظاهر وجوب العمل به في مقابلة
التخيير وان لم يجب العمل به في مقابل الاصول وسيجيء بيان ذلك انشاء الله ومنها ما يظهر من بعض الاخبار
من ان المناط في الترجيح كون احد الخبرين اقرب مطابقة للواقع سواء كان لمرجح داخلي كالاعدلية مثلا
او مرجح خارجي كمطابقته لامارة توجب كون مضمونه اقرب الى الواقع من مضمون الاخر مثل ما دل على
الترجيح بالاصدقية في الحديث كما في مقبولة ابن حنظلة فانا نعلم ان وجه الترجيح بهذه الصفة ليس
الا كون خبر الموصوف بها اقرب الى الواقع من خبر غير الموصوف بها لمجرد كون راوي احدهما اصدق وليس
هذه الصفة مثل الاعدلية وشبهها في احتمال كون المعتبر بالظن الحاصل من جهتها بالخصوص ولذا اعتبر
الظن الحاصل من عدالة البينة دون الحاصل من مطلق وثاقتها لان صفة الصدق ليست الا المطابقة للواقع
فمعنى الاصدق هو الاقرب الى الواقع فالترجيح بها يدل على ان العبرة بالاقربية من اي سبب حصلت ومنها
ما دل على ترجيح اوثق الخبرين فان معنى الاوثقية شدة الاعتماد عليه ليس الا لكون خبره اوثق فاذا حصل
هذا المعنى في احد الخبرين من مرجح خارجي اتبع ومما يستفاد منه المطلب على وجه الظهور ما دل
على ترجيح احد الخبرين على الاخر بكونه مشهورا بين الاصحاب بحيث يعرفه كلهم وكون الاخر غير مشهور
الرواية بينهم بل ينفرد بروايته بعضهم دون بعض معللا ذلك بان المجمع عليه لا ريب فيه فيدل على ان
طرح الاخر لاجل ثبوت الريب فيه لا لانه لا ريب في بطلانه كما يتوهم والا لم يكن معنى للتعارض وتحير السائل ولا لتقديمه
على الخبر المجمع عليه اذا كان راويه اعدل كما يقتضيه صدر الخبر ولا لقول السائل بعد ذلك هما معا مشهوران
فحاصل الترجيح هو ثبوت الريب في الخبر الغير المشهور وانتفاؤه في المشهور فيكون المشهور من الامر البين الرشد
وغيره من الامر المشكل لا البين الغي كما توهم وليس المراد نفي الريب من جميع الجهات لان الاجماع على الرواية
لا يوجب ذلك ضرورة بل المراد وجود ريب في غير المشهور يكون منتفيا في الخبر المشهور وهو احتمال وروده
على بعض الوجوه او عدم صدوره رأسا وليس المراد مجرد الاحتمال ولو موهوما لان الخبر المجمع عليه
يحتمل ايضا من حيث القصد بعض الاحتمالات المتطرقة في غير المشهور غاية الامر كونه في المشهور في غاية البعد

بحيث يكون خلافه واضحا في غير المشهور احتمالا مساويا يصدق عليه الريب عرفا وح فيدل على
رجحان كل خبر يكون نسبته الى معارضه مثل نسبة الخبر المجمع على روايته الى الخبر الذي اختص بروايته بعض
دون بعض مع كونه بحيث لو سلم عن المعارض او كان راويه اعدل واصدق من راوي معارضه
المجمع عليه لاخذ به ومن المعلوم ان الخبر المعتضد بامارة توجب الظن بمطابقته ومخالفة معارضه
للواقع نسبته الى معارضه تلك النسبة ولعله لذا علل تقديم الخبر المخالف للعامة على الموافق
بان ذلك لا يحتمل الا الفتوى وهذا يحتمل التقية لان الريب الموجود في الثاني منتف في الاول
وكذا كثير من المرجحات الراجعة الى وجود احتمال في احدهما مفقود علما او ظنا في الاخر فتنبه فكل
خبر من المتعارضين يكون فيه ريب لا يوجد في الاخر او يوجد ولا يعتد لغاية ضعفه رأسا فذلك
الاخر مقدم عليه واظهر من ذلك كله في افادة الترجيح بمطلق ما دل من الاخبار العلاجية على الترجيح
بمخالفة العامة بناء على ان الوجه في الترجيح بها احد وجهين احدهما كون الخبر المخالف ابعد من التقية كما علل
به الشيخ والمحقق فيستفاد منه اعتبار كل قرينة خارجية توجب بعد احدهما عن خلاف الحق
ولو كانت مثل الشهرة والاستقراء بل يستفاد منه عدم اشتراط الظن في الترجيح بل يكفي تطرق احتمال
غير بعيد في الاخر كما هو مفاد الخبر المتقدم الدال على ترجيح ما لا ريب فيه على ما فيه الريب بالاضافة الى معارضه
لكن هذا الوجه لم ينص عليه في الاخبار وانما هو شيء مستنبط منها ذكره الشيخ ومن تأخر عنه في
رواية عبيد بن زرارة نعم قوله ع ما سمعت مني يشبه قول الناس ففيه التقية وما سمعت مني لا يشبه
قول الناس فلا تقية فيه الثاني كون الخبر المخالف اقرب من حيث المضمون الى الواقع والفرق بين الوجهين ان
الاول كاشف عن وجه صدور الخبر والثاني كاشف عن مطابقة مضمون احدهما للواقع وهذا الوجه مما
في الاخبار مثل تعليل الحكم المذكور فيها بقولهم ع فان الرشد في خلافهم فان هذه القضية قضية غالبية
لا دائمية فيدل على انه يكفي في الترجيح الظن بكون الرشد في مضمون احد الخبرين وما خالف العامة ففيه الرشاد
ويدل على هذا التعليل ايضا ما ورد في صورة عدم وجدان المفتي بالحق في بلد من قوله ائت فقيه البلد
فاستفته في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه واصرح من الكل في التعليل بالوجه المذكور
مرفوعة ابي اسحق الارجاني الى ابي عبد الله عليه السلام قال قال عليه السلام اتدري لم امرتم بالاخذ بخلاف ما يقوله
العامة فقلت لا ادري فقال ان عليا عليه السلام لم يكن يدين الله بدين الا خالف عليه الامة الى غيره ارادة لابطال
امره وكانوا يسألون امير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه فاذا افتاهم بشيء جعلوا له ضدا من
عند انفسهم ليلبسوا على الناس ويصدق هذا الخبر سيرة اهل الباطل مع الائمة ع على هذا النحو تبعا لسلفهم حتى
ان ابا حنيفة حكي عنه انه قال خالفت جعفرا عليه السلام في كل ما يقول او يفعل لكني لا ادري هل يغمض عينيه في
الركوع والسجود او يفتحهما والحاصل ان تعليل الاخذ بخلاف العامة في هذه الروايات بكونه اقرب الى
الواقع حتى انه يجعل دليلا مستقلا عند فقد من يرجع اليه في البلد ظاهر في وجوب الترجيح بكل ما هو من
قبيل هذه الامارة في كون مضمونه مظنة الرشد فاذا انضم هذا الظهور الى الظهور الذي ادعيناه في روايات

في احد الخبرين بعيد في

لما نحن

الترجيح بالاصدقية والاوثقية فالذي يحصل من المجموع لا لفعلية ناشئة ولعل هذا الظهور والاحتمال
من مجموع الاخبار العلاجية هو الذي دعا اصحابنا الى العمل بكل ما يوجب رجحان احد الخبرين على الآخر بل
يوجب في احدهما احتمالا بعيدا منه في الآخر كما في كثير من المرجحات فما ظنه بعض المتاخرين من اصحابنا على
العلامة وغيره قدس سرهم من متابعتهم في ذلك طريقة العامة ظن في غير المحل ثم ان الاستفادة التي
ذكرنا ان دخلت تحت الدلالة اللفظية فلا اشكال في الاعتماد عليها وان لم يبلغ هذا الحد بل لم
تتجاوز الاشعار كان مؤيدا لما ذكرناه من ظهور الاتفاق فان لم يبلغ المجموع حد الحجية فلا اقل من كونها
امارة مفيدة للظن بالمدعى ولا بد من العمل به لان التكليف بالترجيح بين المتعارضين ثابت لان التخيير
في جميع الموارد وعدم ملاحظة المرجحات يوجب مخالفة الواقع في كثير من الموارد لانا نعلم بوجوب
الاخذ ببعض الاخبار المتعارضة وطرح بعضها معينا والمرجحات المنصوصة في الاخبار غير وافية مع
ان تلك الاخبار معارض بعضها ببعض بل بعضها غير معمول به بظاهره كمقبولة ابن حنظلة المتضمنة
لتقديم الاعدلية على الشهرة ومخالفة العامة وموافقة الكتاب وحاصل هذه المقدمات ثبوت
التكليف بالترجيح وانتفاء المرجح اليقيني وانتفاء ما دل الشرع على كونه مرجحا فينحصر العمل
بالترجيح فكل ما ظن انه مرجح في نظر الشارع وجب الترجيح به والا لوجب ترك الترجيح او العمل بما ظن من
المتعارضين ان الشارع لم يرجح غيره عليه والاول مستلزم للعمل بالتخيير في موارد كثيرة نعلم التكليف بوجوب
الترجيح والثاني ترجيح للمرجوح على الراجح في مقام وجوب الاخذ لتعذر العمل على احدهما وقبحه بديهي
وحينئذ فاذا ظننا من الامارات السابقة ان مجرد اقربية مضمون احد الخبرين الى الواقع مرجح في نظر الشارع
تعين الاخذ به هذا كله ولكن لمانع ان يمنع وجوب الترجيح بين المتعارضين الفاقدين للمرجحات المعلومة
كالترجيح الراجع الى الدلالة التي دل العرف على وجوب الترجيح بها كتقديم النص والاظهر على الظاهر بيان
ذلك ان ما كان من المتعارضين من قبيل النص والظاهر كالعام والخاص وشبههما مما لا يحتاج الجمع
بينهما الى شاهد فالمرجح فيه معلوم من العرف وما كان من قبيل تعارض الظاهرين كالعامين من وجه و
شبههما مما يحتاج الجمع بينهما الى شاهد واحد فالوجه فيه كما عرفت سابقا عدم الترجيح الا بقوة
الدلالة لا بمطابقة احدهما لظن خارجي غير معتبر ولذا لم يحكم فيه بالتخيير مع عدم ذلك الظن بل
يرجع فيه الى الاصول والقواعد فهذا كاشف عن ان الحكم فيهما ذلك من اول الامر للتساقط لاجمال
الدلالة وما كان من قبيل المتباينين اللذين لا يمكن الجمع بينهما الا بشاهدين فهذا هو المتيقن من
مورد وجوب الترجيح بالمرجحات الخارجية ومن المعلوم ان موارد هذا التعارض على قسمين احدهما
ما يمكن الرجوع فيه الى اصل عموم كتاب او سنة مطابق لاحدهما وهذا القسم يرجع فيه الى ذلك العموم
او الاصل وان كان الخبر المخالف لاحدهما مطابقا للامارة خارجية وذلك لان العمل بالعموم او الاصل
يقيني لا يرفع اليد عنه الا بوارد يقيني والخبر المخالف له لا ينهض لذلك لمعارضته بمثله والمفروض
ان وجوب الترجيح بذلك الظن لم يثبت فالوارد على العموم او الاصل القسم الثاني ما لا يكون كذلك

كذلك وهنا اقل قليل بين المتعارضات فلو فرضنا العمل بالتخيير مع وجود ظن خارجي على طبق احدهما
لم يلزم محذور نعم الاحتياط يقتضي الاخذ بما يطابق الظن خصوصا مع ان مبنى المسئلة على حجية الخبر
من باب الظن غير مقيد بالظن الفعلي على خلافه والدليل على هذا الاطلاق مشكل خصوصا لو كان
الظن المقابل من الشهرة المحققة او نقل الاجماع الكاشف عن تحقق الشهرة فان اثبات حجية الخبر
المخالف للمشهور في غاية الاشكال وان لم نقل بحجية الشهرة ولذا قال صاحب المدارك ان العمل بالخبر
المخالف للمشهور مشكل وموافقة الاصحاب من غير دليل اشكل وبالجملة فلا ينبغي ترك الاحتياط بالاخذ
بالظنون في مقابل التخيير واما في مقابل العمل بالاصل فان كان الاصل مثبتا للاحتياط كالاحتياط اللازم
في بعض الموارد فالاحوط العمل بالاصل وان كان نافيا للتكليف كاصل البراءة والاستصحاب النافي
للتكليف او مثبتا له مع عدم التمكن من الاحتياط كالاصالة الفساد في باب المعاملات ونحو ذلك فهو
محل الاشكال وفي باب التراجيح تتمة المقال والله العالم بحقيقة الحال والحمد لله اولا وآخرا وصلى الله على
محمد وآله باطنا وظاهرا

المقصد الثالث من مقاصد الكتاب

في الشك فقد قسمنا في صدر هذا الكتاب المكلف الملتفت الى الحكم الشرعي العملي في الواقعة على ثلاثة اقسام
لانه اما ان يحصل له القطع واما ان يحصل له الظن واما ان يحصل له الشك وقد عرفت ان القطع حجة في نفسه
لا بجعل جاعل والظن يمكن ان يعتبر في متعلقه لكونه كاشفا عنه ظنا لكن العمل به والاعتماد عليه في الشرعيات
موقوف على وقوع التعبد به وهو غير واقع الا في الجملة وقد ذكرنا موارد وقوعه في الاحكام الشرعية في الجزء الاول
من هذا الكتاب فان ما يراد به مما لم يرد اعتباره في الشرع فهو داخل في الشك وهذا يسمى الشك
بالمعنى الاعم من الظن غير المعتبر واما الشك فلما لم يكن فيه كشف اصلا لم يعقل ان يعتبر فلو ورد
في مورده حكم شرعي كان يقول الواقعة المشكوكة حكمها كذا كان حكما ظاهريا لكونه مقابلا
للحكم الواقعي المشكوك بالفرض ويطلق عليه الواقعي الثانوي ايضا لانه حكم واقعي للواقعة المشكوك في
حكمها وثانوي بالنسبة الى ذلك الحكم المشكوك فيه لان موضوع هذا الحكم الظاهري وهي الواقعة
المشكوك في حكمها لا يتحقق الا بعد تصور حكم نفس الواقعة والشك فيه مثلا شرب التتن في نفسه حكم فرضنا
فيما نحن فيه شك المكلف فيه فاذا فرضنا ورود حكم شرعي لهذا الفعل المشكوك الحكم كان هذا الحكم متأخرا
طبعا عن ذلك المشكوك فذلك الحكم واقعي بقول مطلق وهذا الوارد ظاهري لكون المعلوم به في الظاهر
وواقعي ثانوي لانه متأخر عن ذلك الحكم لتأخر موضوعه عنه ويسمى الدليل الدال على هذا الحكم الظاهري
اصلا واما ما دل على الحكم الاول علما او ظنا معتبرا فيختص باسم الدليل وقد ذكرنا من تأخر مرتبة الحكم
الظاهري عن الحكم الواقعي لاجل تقييد موضوعه بالشك في الحكم الواقعي يظهر لك وجه تقديم الادلة على الاصول
لان موضوع الاصول يرتفع بوجود الدليل فلا معارضة بينهما لا لعدم اتحاد الموضوع بل لارتفاع موضوع
الاصل وهو الشك بوجود الدليل الا ترى انه لا معارضة ولا تنافي بين كون حكم شرب التتن المشكوك حكمه
بالتنافي لكونه علما [illegible] عن موضوع دليل الاول [illegible]

المشكوك حكمه هي الاباحة وبين كون شرب التتن في نفسه مع قطع النظر عن الشك فيه هي الحرمة فاذا علمنا بالثاني بكونه علميا ونفرض سلامته عن معارضة الاول خرج شرب التتن عن موضوع دليل الاول وهو كونه مشكوك الحكم لا عن حكمه حتى يلزم فيه تخصيص وطرح لظاهره ومن هنا كان اطلاق التقديم والترجيح في المقام تسامحا لان الترجيح فرع المعارضة وكذا اطلاق الخاص على الدليل والعام على الاصل فيقال ان مؤدى اصل البراءة مثلا انه اذا لم يعلم حرمة شرب التتن فهو غير محرم وهذا عام ومفاد الدليل الدال على اعتبار تلك الامارة الغير العلمية المقابل للاصل انه اذا قام تلك الامارة الغير العلمية المقابلة للاصل ~~انه لو قام تلك الامارة الغير العلمية~~ على حرمة الشيء الفلاني فهو حرام وهذا اخص من دليل اصل البراءة مثلا فيخرج به عنه وكون دليل تلك الامارة اعم من وجه باعتبار شموله لغير مورد اصل البراءة لا ينفع بعد قيام الاجماع على عدم الفرق في اعتبار تلك الامارة بين مواردها توضيح ذلك ان كون الدليل رافعا لموضوع الاصل وهو الشك انما يصح في الدليل العلمي حيث ان وجوده يخرج حكم الواقعة عن كونه مشكوكا فيه واما الدليل الغير العلمي فهو بنفسه غير رافع لموضوع الاصل وهو عدم العلم واما الدليل الدال على اعتباره فهو وان كان علميا الا انه لا يفيد الا حكما ظاهريا نظير مفاد الاصل اذ المراد بالحكم الظاهري ما ثبت لفعل المكلف بملاحظة الجهل بحكمه الواقعي الثابت له من دون مدخلية العلم والجهل فكما ان مفاد قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي يفيد الرخصة في الفعل الغير المعلوم ورود النهي فيه فكذلك ما دل على حجية الشهرة الدالة مثلا على وجوب شيء يفيد وجوب ذلك الشيء من حيث انه مظنون مطلقا او بهذه الامارة ولذا اشتهر ان علم المجتهد بالحكم مستفاد من صغرى وجدانية وهي هذا ما ادى اليه ظني وكبرى برهانية وهي كلما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي فان الحكم المعلوم منهما هو الحكم الظاهري فاذا كان مفاد الاصل ثبوت الاباحة للفعل الغير المعلوم الحرمة ومفاد دليل تلك الامارة ثبوت الحرمة للفعل المظنون الحرمة كانا متعارضين لا محالة فاذا بني على العمل بتلك الامارة كان فيه خروج عن عموم الاصل وتخصيص له لا محالة هذا ولكن التحقيق ان دليل تلك الامارة وان لم يكن كالدليل العلمي رافعا لموضوع الاصل الا انه نزل شرعا منزلة الرافع فهو حاكم على الاصل لا مخصص له على ما سيتضح ان شاء الله على ان ذلك انما هو بالنسبة الى الادلة الشرعية واما الادلة العقلية القائمة على البراءة والاشتغال فارتفاع موضوعها بعد ورود الادلة الظنية واضح لجواز الاقتناع بها في مقام البيان وانتهاضها رافعا لاحتمال العقاب كما هو ظاهر واما التخيير فهو اصل عقلي لا غير كما ستتضح ان شاء الله تعالى واعلم ان المقصود بالكلام في هذا المقصد الاصول المتضمنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي الكلي وان تضمن حكم الشبهة في الموضوع ايضا وهي منحصرة في اربعة اصل البراءة واصل الاحتياط والتخيير والاستصحاب بناء على كونه حكما ظاهريا ثبت التعبد به من الاخبار اذ بناء على كونه مفيدا للظن يدخل في الامارات الكاشفة عن الحكم الواقعي واما الاصول المشخصة لحكم الشبهة في الموضوع كاصالة الصحة واصالة الوقوع فيما شك فيه بعد تجاوز المحل فلا يقع الكلام فيها الا لمناسبة يقتضيها المقام ثم ان انحصار موارد الاشتباه في الاصول الاربعة عقلي

لان

لان حكم الشك اما ان يكون ملحوظا فيه اليقين السابق عليه واما ان لا يكون سواء لم يكن يقين سابق عليه ام كان ولم يلحظ والاول هو مورد الاستصحاب والثاني اما ان يكون الاحتياط فيه ممكنا ام لا والثاني مورد التخيير والاول اما ان يدل دليل عقلي او نقلي على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول واما ان لا يدل والاول مورد الاحتياط والثاني مورد البراءة وقد ظهر مما ذكرنا ان موارد الاصول قد تتداخل لان المناط في الاستصحاب ملاحظة الحالة السابقة المتيقنة ومدار الثلاثة الباقية على عدم ملاحظتها وان كانت موجودة ثم ان تمام الكلام في الاصول الاربعة يحصل باشباعه في مقامين احدهما حكم الشك في الحكم الواقعي من دون ملاحظة الحالة السابقة الراجع الى الاصول الثلاثة الثاني حكمه بملاحظة الحالة السابقة وهو الاستصحاب **اما المقام الاول** فيقع الكلام فيه في موضعين لان الشك اما في نفس التكليف وهو النوع الخاص من الالزام وان علم جنسه كالتكليف المردد بين الوجوب والتحريم واما في متعلق التكليف مع العلم بنفسه كما اذا علم وجوب شيء وشك بين تعلقه بالظهر والجمعة او علم وجوب فائتة وتردد بين الظهر والمغرب والموضع الاول يقع الكلام فيه في مطالب لان التكليف المشكوك فيه اما ايجاب مشتبه بغيره واما تحريم كذلك وصور الاشتباه كثيرة وهذا مبني على اختصاص التكليف بالالزام او اختصاص الخلاف في البراءة والاحتياط به ولو فرض شموله للمستحب والمكروه يظهر حالهما من الواجب والحرام فلا حاجة الى تعميم العنوان ثم متعلق التكليف المشكوك اما ان يكون فعلا كليا متعلقا للحكم الشرعي الكلي كشرب التتن المشكوك في حرمته والدعاء عند رؤية الهلال المشكوك في وجوبه واما ان يكون فعلا جزئيا متعلقا للحكم الجزئي كشرب هذا المائع المحتمل كونه خمرا ومنشأ الشك في القسم الثاني اشتباه الامور الخارجية ومنشأه في الاول اما عدم النص في المسألة كمسألة شرب التتن واما ان يكون اجمال النص كدوران الامر في قوله تعالى حتى يطهرن بين التشديد والتخفيف مثلا واما ان يكون تعارض النصين ومنه الآية المذكورة بناء على تواتر القراءات وتوضيح احكام هذه الاقسام في ضمن مطالب **المطلب الاول** دوران الامر بين الحرمة وغير الوجوب من الاحكام الثلاثة الباقية **الثاني** دورانه بين الوجوب وغير التحريم **الثالث** دورانه بين الوجوب والتحريم **فالمطلب الاول** فيما دار الامر فيه بين الحرمة وغير الوجوب وقد عرفت ان متعلق الشك تارة الواقعة الكلية كشرب التتن ومنشأ الشك فيه عدم النص او اجماله او تعارضه وتارة الواقعة الجزئية فهيهنا اربع مسائل **الاولى** ما لا نص فيه وقد اختلف فيه على ما يرجع الى قولين احدهما اباحة الفعل شرعا وعدم وجوب الاحتياط بالترك والثاني وجوب الترك ويعبر عنه بالاحتياط والاول منسوب الى المجتهدين والثاني الى معظم الاخباريين وربما نسب اليهم اقوال اربعة التحريم ظاهرا والتحريم واقعا والتوقف والاحتياط ولا يبعد ان يكون تغايرها باعتبار العنوان ويحتمل الفرق بينها وبين بعضها من وجوه اخر تأتي بعد ذكر ادلة الاخباريين احتج للقول الاول بالادلة الاربعة فمن الكتاب آيات منها قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها قيل دلالتها واضحة وفيه انها غير ظاهرة فان حقيقة الايتاء الاعطاء فاما ان يراد بالموصول المال بقرينة قوله تعالى قبل ذلك ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله

فالمعنى ان الله سبحانه لا يكلف العبد الا دفع ما اعطى من المال واما ان يراد نفس فعل الشيء او تركه
بقرينة ايقاع التكليف عليه فاعطاؤه كناية عن الاقدار عليه فيدل على نفي التكليف بغير المقدور كما
ذكره الطبرسي قده وهذا المعنى اظهر واشمل لان الانفاق من الميسور داخل فيما آتاه الله وكيف كان فمن
المعلوم ان ترك ما يحتمل التحريم ليس بغير مقدور والا لم ينازع في وقوع التكليف به احد من المسلمين
وان نازعت الاشاعرة في امكانه نعم لو اريد من الموصول نفس الحكم والتكليف كان ايتاؤه عبارة عن
الاعلام به لكن ارادته بالخصوص ينافي مورد الآية وارادة الاعم منه ومن المورد يستلزم استعمال
الموصول في معنيين اذ لا جامع بين تعلق التكليف بنفس الحكم وبالفعل المحكوم عليه فافهم نعم في رواية
عبد الاعلى عن ابي عبد الله ع قال قلت له هل كلف الناس بالمعرفة قال لا على الله البيان لا يكلف الله نفسا الا
ما آتاها لكنه لا ينفع في المطلب لان نفس المعرفة بالله غير مقدور قبل تعريف الله تع سبحانه فلا يحتاج دخولها
الى ارادة الله الاعلام من الايتاء في الآية وسيجيء زيادة توضيح لذلك في ذكر الدليل العقلي ان شاء الله
ومما ذكرنا يظهر حال التمسك بقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها ومنها قوله تع وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا بناء على ان بعث الرسول كناية عن بيان التكليف لانه يكون به غالبا كما في قولك لا ابرح
من هذا المكان حتى يؤذن المؤذن كناية عن دخول الوقت او عبارة عن البيان النقلي ويخصص العموم
بغير المستقلات او يلتزم بوجوب التأكيد وعدم حسن العقاب الا مع اللطف تأييدا للعقل بالنقل
وان حسن الذم بناء على ان منع اللطف يوجب قبح العقاب دون الذم كما صرح به البعض وعلى اي تقدير
فيدل على نفي العقاب قبل البيان وفيه ان ظاهره الاخبار بوقوع التعذيب سابقا بعد البعث فيختص بالعذاب
الدنيوي الواقع في الامم السابقة ثم انه ربما يورد التناقض على من جمع بين التمسك بالآية في المقام
ورد من استدل بها لعدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بان نفي فعلية التعذيب اعم من نفي
الاستحقاق فان الاخبار بنفي التعذيب ان دل على عدم التكليف شرعا فلا وجه للثاني وان لم يدل فلا وجه
للاول ويمكن دفعه بان عدم الفعلية يكفي في هذا المقام لان الخصم يدعي ان في ارتكاب الشبهة الوقوع في
العقاب والهلاك فعلا من حيث لا يعلم كما هو مقتضى رواية التثليث ونحوها التي هي عمدة ادلتهم و
يعترف بعدم المقتضي للاستحقاق على تقدير عدم الفعلية فيكفي في عدم الاستحقاق نفي الفعلية بخلاف
مقام التكلم في الملازمة فان المقصود فيه اثبات الحكم الشرعي في مورد حكم العقل وعدم ترتب العقاب
على مخالفته لا ينافي ثبوته كما في الظهار حيث قيل انه محرم معفو عنه وكما في العزم على المعصية على احتمال
نعم لو فرض هناك اجماع ايضا على انه لو انتفت الفعلية انتفى الاستحقاق كما يظهر من بعض ما فرعوا
على تلك المسألة لم يجز التمسك به هناك والانصاف ان الآية لا دلالة لها على المطلب في المقامين ومنها
قوله تع وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون اي ما يجتنبون من الافعال
والتروك وظاهرها انه تع لا يخذلهم بعد هدايتهم الى الاسلام الا بعد ما يبين لهم وعن الكافي
وتفسير العياشي وكتاب التوحيد حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه وفيه ما تقدم في الآية السابقة

معان

مع ان دلالتها اضعف من حيث ان توقف الخذلان على البيان غير ظاهر الاستلزام للمطلب اللهم
الا بالفحوى ومنها قوله تع ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وفي دلالتها تأمل
ويرد على الكل ان غاية مدلولها عدم المؤاخذة على مخالفة النهي المجهول عند المكلف لو فرض وجوده
واقعا فلا ينافي ورود الدليل العام على وجوب اجتناب ما يحتمل التحريم ومعلوم ان القائل بالاحتياط ووجوب
الاجتناب لا يقول به الا عن دليل علمي وهذه الآيات بعد تسليم دلالتها غير معارضة لذلك الدليل
بل هي من قبيل الاصل بالنسبة اليه كما لا يخفى ومنها قوله تع مخاطبا لنبيه ملقنا اياه طريق الرد على
اليهود حيث حرموا بعض ما رزقهم الله افتراء عليه قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه
الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا فابطل تشريعهم بعدم وجدان ما حرموه في جملة المحرمات التي اوحى الله
اليه وعدم وجدانه ص ذلك فيما اوحي اليه وان كان دليلا قطعيا على عدم الوجود
الا ان في التعبير بعدم الوجدان دلالة على كفاية عدم الوجدان في ابطال الحكم بالحرمة لكن الانصاف
ان غاية الامر ان يكون في العدول عن التعبير بعدم الوجود الى عدم الوجدان اشارة الى المطلب
واما الدلالة فلا ولذا قال في الوافية وفي الآية اشعار بان اباحة الاشياء مركوزة في العقل قبل الشرع
مع انه لو سلم دلالتها فغاية مدلولها كون عدم وجدان التحريم فيما صدر عن الله تع من الاحكام يوجب عدم
التحريم لا عدم وجدانه فيما بقي بايدينا من احكام الله تع بعد العلم باختفاء كثير منها عنا وسيأتي
توضيح ذلك عند الاستدلال بالاجماع العملي على هذا المطلب ومنها قوله تع وما لكم الا تاكلوا مما
ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم يعني مع خلو ما فصل عن ذكر هذا الذي يجتنبونه ولعل
هذه الآية اظهر من سابقتها لان السابقة دلت على انه لا يجوز الحكم بحرمة ما لم يوجد تحريمه فيما اوحي الى النبي ص و
هذه تدل على انه لا يجوز التزام ترك الفعل مع عدم وجوده فيما فصل وان لم يحكم بحرمته فيبطل
وجوب الاحتياط ايضا الا ان دلالتها موهونة من جهة اخرى وهي ان ظاهر الموصول العموم فالتوبيخ على
الالتزام بترك الشيء مع تفصيل جميع المحرمات الواقعية وعدم كون المتروك منها فلا بد ان يراد
من ذلك العلم بعدم كون المتروك محرما واقعيا فالتوبيخ في محله والانصاف ما ذكرنا من ان الآيات
المذكورة لا تنهض على ابطال القول بوجوب الاحتياط لان غاية مدلول الدال منها عدم التكليف
فيما لم يعلم خصوصا او عموما بالعقل او النقل وهذا مما لا نزاع فيه لاحد وانما اوجب الاحتياط من اوجبه
بزعم قيام الدليل العقلي او النقلي على وجوبه فاللازم على منكره رد ذلك الدليل او معارضته بما يدل
على الرخصة وعدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه واما الآيات المذكورة فهي كبعض الاخبار الآتية لا
تنهض لذلك ضرورة انه اذا فرض انه ورد بطريق معتبر في نفسه انه يجب الاحتياط في كل ما يحتمل ان يكون
قد حكم الشارع فيه بالحرمة لم يكن يعارضه شيء من الآيات المذكورة واما السنة فيذكر منها في المقام
اخبار كثيرة منها المروي عن النبي ص بسند صحيح في الخصال كما عن التوحيد رفع عن امتي تسعة اشياء الخطأ
والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه الخبر فان حرمة شرب

الثمن المؤاخذة على فعله فهي مرفوعة لكن الظاهر بناء على تقدير المؤاخذة نسبة المؤاخذة الى
نفس المذكورات والحاصل ان المقدر في الرواية باعتبار دلالة الاقتضاء يحتمل ان يكون جميع
الآثار في كل واحد من التسعة وهو الاقرب اعتبارا الى المعنى الحقيقي وان يكون في كل منها ما هو
الاثر الظاهر فيه وان يقدر المؤاخذة في الكل وهذا اقرب عرفا من الاول واظهر من الثاني ايضا
لان الظاهر ان نسبة الرفع الى مجموع التسعة على نسق واحد فاذا اريد من الخطأ والنسيان وما اكرهوا
عليه وما اضطروا المؤاخذة على انفسها كان الظاهر فيما لا يعلمون ذلك ايضا نعم يظهر من بعض الاخبار
الصحيحة عدم اختصاص المرفوع عن الامة بخصوص المؤاخذة فعن المحاسن عن ابيه عن صفوان بن يحيى و
البزنطي جميعا عن ابي الحسن عليه السلام في الرجل يستحلف على اليمين فحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك ايلزمه ذلك فقال لا
قال رسول الله صلى الله عليه وآله وضع عن امتي ما اكرهوا عليه وما لم يطيقوا وما اخطأوا الخبر فان الحلف بالطلاق
والعتق والصدقة وان كان باطلا عندنا مع الاختيار ايضا الا ان استشهاد الامام عليه السلام على عدم
لزومها مع الاكراه على الحلف بها بحديث الرفع شاهد على عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذة لكن
النبوي المحكي في كلام الامام عليه السلام مختص بثلاثة من التسعة فلعل نفي جميع الآثار مختص بها فتأمل ومما يؤيد
ارادة العموم ظهور كون رفع كل واحد من التسعة من خواص امة النبي صلى الله عليه وآله اذ لو اختص الرفع با
بالمؤاخذة اشكل الامر في كثير من تلك الامور من حيث ان العقل مستقل بقبح المؤاخذة عليها فلا اختصاص
له بامة النبي صلى الله عليه وآله على ما يظهر من الرواية والقول بان الاختصاص باعتبار رفع المجموع وان لم يكن رفع كل
واحد من الخواص شطط من الكلام لكن الذي يهون الامر في الرواية جريان هذا الاشكال في
الكتاب العزيز ايضا فان موارد الاشكال فيها وهي الخطأ والنسيان وما لا يطاق وما اضطروا اليه
هي بعينها ما استوهبها النبي صلى الله عليه وآله من ربه جل ذكره ليلة المعراج على ما حكاه الله تعالى عنه في القرآن بقوله تعالى
ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا
ما لا طاقة لنا به والذي يحسم اصل الاشكال منع استقلال العقل بقبح المؤاخذة على هذه الامور بقول مطلق
فان الخطأ والنسيان الصادرين من ترك التحفظ لا يقبح المؤاخذة عليهما وكذا المؤاخذة على ما لا يعلمون مع امكان الاحتياط
وكذا التكليف الشاق الناشي عن اختيار المكلف والمراد بما لا يطاق في الرواية هو ما لا يتحمل في العادة لا ما لا يقدر
عليه اصلا كالطيران في الهواء واما في الآية فلا يبعد ان يراد به العذاب والعقوبة فمعنى لا تحملنا
ما لا طاقة لنا به لا تورد علينا ما لا نطيقه من العقوبة وبالجملة فتأييد ارادة رفع جميع الآثار بلزوم الاشكال
على تقدير الاختصاص برفع المؤاخذة ضعيف جدا واضعف منه وهن ارادة العموم بلزوم كثرة
الاضمار وقلة الاضمار اولى كما ذكره بعض الفحول ولعله اراد بذلك ان المتيقن رفع المؤاخذة
ورفع ما عداه يحتاج الى دليل وفيه انه انما يحسن الرجوع اليه بعد الاعتراف باجمال الرواية لا لاثبات
ظهورها في رفع المؤاخذة الا ان يراد اثبات ظهورها في رفع المؤاخذة من حيث ان حملها على
المؤاخذة يوجب عدم التخصيص في عموم الادلة المثبتة لآثار تلك الامور وحملها على العموم يوجب التخصيص

فيها فعموم الادلة مبين لتلك الرواية فان المخصص اذا كان مجملا من جهة تردده بين ما يوجب كثرة الخارج
قلته كان عموم العام بالنسبة الى التخصيص المشكوك فيه مبينا لاجماله فتأمل واضعف من الوهن
المذكور وهن العموم بلزوم تخصيص كثير من الآثار بل اكثرها حيث انها لا ترتفع بالخطأ والنسيان واخواتهما
وهو ناش عن عدم تحصيل معنى الرواية كما هو حقه فاعلم انه اذا بنينا على عموم الآثار فليس المراد بها
الآثار المترتبة على هذه العنوانات من حيث هي اذ لا يعقل رفع الآثار الشرعية المترتبة على الخطأ و
السهو من حيث هذين العنوانين كوجوب الكفارة المترتب على قتل الخطأ ووجوب سجدتي السهو المترتب
على نسيان بعض الاجزاء وليس المراد ايضا رفع الآثار المترتبة على الشيء بوصف عدم الخطأ مثل قوله
من تعمد الافطار فعليه كذا لان هذا الاثر يرتفع بنفسه في صورة الخطأ بل المراد ان الآثار المترتبة
على نفس الفعل لا بشرط الخطأ والعمد قد رفعها الشارع لانها هي القابلة للارتفاع برفعه واما
ما لم يكن بجعله من الآثار العقلية والعادية فلا تدل الرواية على رفعها ولا رفع الآثار المجعولة المترتبة
عليها ثم المراد بالرفع ما يشمل عدم التكليف مع قيام المقتضي له فيعم الدفع ولو بان يوجه التكليف على
وجه يختص بالعامد وسيجيء بيانه فان قلت على ما ذكرت يخرج اثر التكليف فيما لا يعلمون عن مورد الرواية
لان استحقاق العقاب اثر عقلي له مع انه متفرع على المخالفة بقيد العمد اذ مناطه اعني المعصية
لا يتحقق الا بذلك واما نفس المؤاخذة فليست من الآثار المجعولة الشرعية والحاصل انه ليس فيما لا يعلمون اثر
مجعول من الشارع مترتب على الفعل لا بقيد العلم ولا الجهل حتى يحكم الشارع بارتفاعه مع الجهل قلت قد عرفت
ان المراد برفع التكليف عدم توجيهه الى المكلف مع قيام المقتضي له سواء كان هنا دليل يثبته لولا الرفع ام لا
فالرفع هنا نظير رفع الحرج في الشريعة وحينئذ فاذا فرضنا انه لا يقبح في العقل ان يوجه التكليف بشرب الخمر
على وجه يشمل صورة الشك فيه فلم يفعل ذلك ولم يوجب تحصيل العلم ولو بالاحتياط ووجه التكليف
على وجه يختص بالعالم تسهيلا على المكلف كفى في صدق الرفع وهكذا الكلام في الخطأ والنسيان
فلا يشترط في تحقق الرفع وجود دليل يثبت التكليف في حال العمد وغيره نعم لو قبح عقلا المؤاخذة
على الترك كما في الغافل الغير المتمكن من الاحتياط لم يكن في حقه رفع اصلا اذ ليس من شأنه ان يوجه
اليه التكليف وحينئذ فنقول معنى رفع اثر التحريم فيما لا يعلمون عدم ايجاب الاحتياط والتحفظ فيه حتى يلزمه
العقاب اذا افضى ترك التحفظ الى الوقوع في الحرام الواقعي وكذا الكلام في رفع اثر النسيان والخطأ
فان مرجعه الى عدم ايجاب التحفظ عليه والا فليس في التكاليف ما يعم صورة النسيان لقبح تكليف الغافل
والحاصل ان المرتفع فيما لا يعلمون واشباهه مما لا يشملها ادلة التكليف هو ايجاب التحفظ على وجه لا
يقع في مخالفة الحرام الواقعي ويلزمه ارتفاع العقاب واستحقاقه فالمرتفع اولا وبالذات امر مجعول
يترتب عليه ارتفاع امر غير مجعول ونظير ذلك ما ربما يقال في رد من تمسك على
عدم وجوب الاعادة على من صلى في النجاسة ناسيا بعموم حديث

الرفع من ان وجوب الاعادة وان كان حكما شرعيا الا انه مترتب على مخالفة المأتي به للمأمور به
الموجب لبقاء الامر الاول وهي ليست من الآثار الشرعية للنسيان وقد تقدم ان الرواية لا تدل على رفع
الآثار الغير المجعولة ولا الآثار الشرعية المترتبة عليها كوجوب الاعادة فيما نحن فيه يرده ما تقدم في
نظيره من ان الرفع راجع الى شرطية طهارة اللباس بالنسبة الى الناسي فيقال بحكم حديث الرفع ان شرطية
الطهارة شرعا مختصة بحال الذكر فيصير صلوة الناسي مطابقة للمأمور به فلا يجب الاعادة وكذلك
الجزء المنسي فتأمل واعلم ايضا انه لو حكمنا بعموم الرفع لجميع الآثار فلا يبعد اختصاصه بما لا يكون في رفعه ما
ينافي الامتنان على الامة كما اذا استلزم اضرار المسلم فاتلاف المال المحترم نسيانا او خطاء لا يرتفع معه
الضمان وكذلك الاضرار بمسلم لدفع الضرر عن نفسه لا يدخل في عموم ما اضطروا اليه اذ لا امتنان في
رفع الاثر عن الفاعل باضرار الغير فليس الاضرار بالغير نظير سائر المحرمات الالهية المسوغة لدفع الضرر واما ورود
الصحيحة المتقدمة عن المحاسن في مورد حق الناس اعني العتق والصدقة فرفع اثر الاكراه عن الحالف يوجب
فوات نفع على المعتق والفقراء لا اضرارا بهم وكذلك رفع اثر الاكراه عن المكره فيما اذا تعلق باضرار
مسلم من باب عدم وجوب تحمل الضرر لدفع الضرر عن الغير ولا ينافي الامتنان وليس من باب الاضرار
على الغير لدفع الضرر عن النفس لينافي ترخيصه الامتنان على العباد فان الضرر اولا وبالذات متوجه
على الغير بمقتضى ارادة المكره بالكسر لا على المكره بالفتح فافهم بقي في المقام شيء وان لم يكن مربوطا به
وهو ان النبوي المذكور مشتمل على ذكر الطيرة والحسد والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق
الانسان بشفتيه وظاهره رفع المؤاخذة على الحسد مع مخالفته لظاهر الاخبار الكثيرة ويمكن حمله على
ما لم يظهر الحاسد اثره بلسان او غيره بجعل عدم النطق باللسان قيدا له ايضا ويؤيده تأخير الحسد عن الكل
في مرفوعة النهدي عن ابي عبد الله ع المروية في اواخر ابواب الكفر والايمان من اصول الكافي قال قال رسول
الله ص وضع عن امتي تسعة اشياء الخطاء والنسيان وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه وما
استكرهوا عليه والطيرة والوسوسة في التفكر في الخلق والحسد ما لم يظهر بلسان او يد الحديث ولعل الا
في النبوي الاول على قوله ما لم ينطق لكونه ادنى مراتب الاظهار وروي ثلاثة لا يسلم منها احد الطيرة و
الحسد والظن قيل فما نصنع قال اذا تطيرت فامض واذا حسدت فلا تبغ واذا ظننت فلا تحقق والبغي عبارة
عن استعمال الحسد وسيأتي في رواية الخصال ان المؤمن لا يستعمل حسده ولاجل ذلك عد في الدروس من
الكبائر في باب الشهادات اظهار الحسد لا نفسه وفي الشرائع ان الحسد معصية وكذا الظن بالمؤمن والتظاهر بذلك
قادح بالعدالة والانصاف ان في كثير من اخبار الحسد اشارة الى ذلك واما الطيرة بفتح الياء
وقد يسكن وهي في الاصل التشؤم بالطير لان تشأم العرب كان به خصوصا الغراب والمراد اما
رفع المؤاخذة عليها ويؤيده ما روي من ان الطيرة شرك وانما يذهبه التوكل واما رفع
اثرها لان الطير كان يصدهم عن مقاصدهم فنفاه الشرع واما الوسوسة في التفكر
في الخلق كما في النبوي الثاني او التفكر في الوسوسة فيه كما في النبوي الاول فهما

كما في الاول فهما واحد والاول انسب ولعل الثاني اشتباه من الراوي والمراد به كما قيل وسوسة الشيطان
للانسان عند تفكره في امر الخلقة وقد استفاضت الاخبار بالعفو عنه ففي صحيحة جميل بن دراج
قلت لابي عبد الله ع يقع في قلبي امر عظيم فقال قل لا اله الا الله قال جميل فكلما وقع في قلبي شيء
قلت لا اله الا الله فذهب عني وفي رواية حمران عن ابي عبد الله عن الوسوسة وان كثرت قال لا شيء
فيها تقول لا اله الا الله وفي صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع جاء رجل الى النبي ص فقال اني هلكت
فقال ص اتاك الخبيث فقال لك من خلقك فقلت الله تعالى فقال من خلقه فقال اي والذي بعثك بالحق
قال كذا فقال ذاك والله محض الايمان قال ابن ابي عمير فحدثت ذلك عبد الرحمن بن الحجاج فقال
حدثني ابي عن ابي عبد الله ع ان رسول الله ص انما عنى بقوله هذا محض الايمان خوفه ان يكون قد هلك حيث عرض
في قلبه ذلك وفي رواية اخرى عنه ص والذي بعثني بالحق ان هذا لصريح الايمان فاذا وجدتموه فقولوا
امنا بالله ورسوله ولا حول ولا قوة الا بالله وفي اخرى عنه ص ان الشيطان اتاكم من قبل الاعمال
فلم يقو عليكم فاتاكم من هذا الوجه لكي يستزلكم فاذا كان كذلك فليذكر احدكم الله وحده ويحتمل ان يراد
بالوسوسة في الخلق الوسوسة في امور الناس وسوء الظن بهم وهذا انسب بقوله ما لم ينطق بشفته ثم
هذا الذي ذكرنا هو الظاهر المعروف في معنى الثلاثة الاخيرة المذكورة في الصحيحة وفي الخصال بسند فيه رفع عن
ابي عبد الله ع قال ثلاث لم يعر منها نبي فمن دونه الطيرة والحسد والتفكر في الوسوسة في الخلق وذكر الصدوق
ره في تفسيرها ان المراد بالطيرة التطير بالنبي ص والمؤمن لا تطيره كما حكى الله عز وجل عن الكفار
قالوا اطيرنا بك وبمن معك والمراد بالحسد ان يحسد لا انهم يحسدون غيرهم كما قال الله تعالى ام يحسدون الناس
على ما اتاهم الله والمراد بالتفكر ابتلاء الانبياء ع باهل الوسوسة لا غير ذلك كما حكى الله عن الوليد بن
المغيرة انه فكر وقدر فقتل كيف قدر فافهم وقد خرجنا في الكلام في النبوي الشريف عما يقتضيه وضع
الرسالة ومنها قوله ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان المحجوب حرمة شرب التتن فهي موضوعة
عن العباد وفيه ان الظاهر مما حجب الله علمه ما لم يبينه للعباد لا ما بينه واختفى عليهم من معصية من عصى الله في
كتمان الحق او ستره فالرواية مساوقة لما ورد عن مولانا امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه ان الله حد
حدودا فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تعصوها وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تكلفوها
رحمة من الله لكم ومنها قوله ع ان الناس في سعة ما لا يعلمون فان كلمة ما اما موصولة اضيف اليه السعة واما مصدرية
ظرفية وعلى التقديرين يثبت المطلوب وفيه ما تقدم في الآيات من ان الاخباريين لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط
على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل والنقل بعد التأمل والتتبع ومنها رواية عبد الاعلى عن الصادق
عليه السلام قال سألته عمن لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا بناء على ان المراد بالشيء الاول فرد معين
مفروض في الخارج حتى لا يفيد العموم في المنفي ويكون المراد هل عليه شيء في خصوص ذلك الشيء المجهول واما
بناء على ارادة العموم فظاهره السؤال عن القاصر الذي لا يدرك شيئا ومنها قوله ع ايما امرئ ركب امرا بجهالة
فلا شيء عليه وفيه ان الظاهر من الرواية ونظائرها من قولك فلان عمل كذا بجهالة هو اعتقاد الصواب

او الغفلة عن الواقع فلا يعم صورة التردد في كون فعله صوابا او خطأ ويؤيده ان تعميم الجهالة بصورة التردد يحوج الكلام الى التخصيص بالشاك الغير المقصر وسياقه يأبى عن التخصيص فتأمل ومنها قوله ع ان الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرّفهم وفيه ان مدلوله كما عرفت في الآيات وغير واحد من الاخبار مما لا ينكره الاخباريون ومنها قوله ع في مرسلة الفقيه كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي استدل به الصدوق قده على جواز القنوت بالفارسية واستند اليه في اماليه حيث جعل اباحة الاشياء حتى يثبت الحظر من دين الامامية ودلالته على المطلب اوضح من الكل وظاهره عدم وجوب الاحتياط لان الظاهر ارادة ورود النهي في الشيء من حيث هو لا من حيث كونه مجهول الحكم فان تم ما سيأتي من ادلة الاحتياط دلالة وسندا وجب ملاحظة التعارض بينها وبين هذه الرواية وامثالها مما يدل على عدم وجوب الاحتياط ثم الرجوع الى ما يقتضيه قاعدة التعارض وقد يحتج بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج فيمن تزوج امرأة في عدتها قال اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها فقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك قلت بأي الجهالتين اعذر بجهالته ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدة قال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر معها على الاحتياط قلت فهو في الاخرى معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها وفيه ان الشك في اصل الانقضاء مع العلم بمقدارها فهو شبهة في الموضوع خارج عما نحن فيه مع ان مقتضى الاستصحاب المركوز في الاذهان عدم الجواز ومنه يعلم انه لو كان الشك في مقدار العدة فهي شبهة حكمية قصر في السؤال عنها ان كان مع العلم بالعدة في الجملة والشك في انقضائها وفيه ان الجهل بكونها في العدة وليس معذورا فيها اتفاقا لاصالة بقاء العدة واحكامها بل في رواية اخرى له اذا علمت ان عليها العدة لزمتها الحجة فالمراد من المعذورية عدم حرمتها عليه مؤبدا لا من حيث المؤاخذة ويشهد له ايضا قوله بعد قوله نعم انه اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها وكذا مع الجهل باصل العدة لوجوب الفحص واصالة عدم تأثير العقد خصوصا مع وضوح الحكم بين المسلمين الكاشف عن تقصير الجاهل هذا ان كان الجاهل ملتفتا شاكا وان كان غافلا او معتقدا للجواز فهو خارج عن مسألة البراءة لعدم قدرته على الاحتياط وعليه يحمل تعليل معذورية الجاهل بالتحريم بقوله ع لانه لا يقدر الخ وان كان تخصيص الجاهل بالحرمة بهذا التعليل يدل على قدرة الجاهل بالعدة على الاحتياط فلا يجوز حمله على الغافل الا انه اشكال يرد على الرواية على كل تقدير ومحصله لزوم التفكيك بين الجهالتين فتدبر فيه وفي دفعه وقد يستدل على المطلب اخذا من الشهيد في الذكرى بقوله ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وتقريب الاستدلال كما في شرح الوافية ان معنى الحديث ان كل فعل من جملة الافعال التي تتصف بالحل والحرمة وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل والحرمة اذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل والحرمة فهو حلال فخرج ما لا يتصف بهما جميعا من الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال لا حرام فيه او حرام لا حلال فيه وليس الغرض من ذكر الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا ولان يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم كلي فوقه او تحته بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته او تحققه في ضمنه لعلم حكمه ام لا وبعبارة اخرى ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى هذين

وشككت فيه لانه يصدق على كل منهما انه شيء فيه حلال وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله مقسما لحكمين فنقول هو اما حلال واما حرام وانه يكون من جملة الافعال التي يكون بعض انواعها او اصنافها حلالا وبعضها حراما واشتركت في ان الحكم الشرعي المتعلق بها غير معلوم انتهى اقول الظاهر ان المراد بالشيء ليس هو خصوص المشتبه كاللحم المشترى ولحم الحمير على ما مثله بهما اذ لا يستقيم ارجاع الضمير في منه اليهما لكن لفظة منه ليس في بعض النسخ وايضا الظاهر ان المراد بقوله ع فيه حلال وحرام كونه منقسما اليهما ووجود القسمين فيه بالفعل لا مرددا بينهما اذ لا تقسيم مع الترديد اصلا لا ذهنا ولا خارجا وكون الشيء مقسما لحكمين كما ذكره المستدل لم يعلم له معنى محصل خصوصا مع قوله قده انه يجوز لنا ذلك لان التقسيم الى الحكمين الذي هو في الحقيقة ترديد لا تقسيم امر لازم قهري لا جائز لنا وعلى ما ذكرنا فالمعنى والله العالم ان كل كلي فيه قسم حلال وقسم حرام كمطلق لحم الغنم المشترك بين المذكى والميتة فهذا الكلي لك حلال الى ان تعرف القسم الحرام معينا في الخارج فتدعه وعلى الاستخدام يكون المراد ان كل جزئي خارجي في نوعه القسمان المذكوران فذلك الجزئي لك حلال حتى تعرف القسم الحرام من ذلك الكلي في الخارج فتدعه وعلى التقديرين فالرواية مختصة بالشبهة في الموضوع واما ما ذكره المستدل من ان المراد من وجود الحلال والحرام فيه احتماله وصلاحيته لهما فهو مخالف لظاهر القضية ولضمير منه ولو على الاستخدام ثم الظاهر ان ذكر هذا القيد مع تمام الكلام بدونه كما في قوله ع في رواية اخرى كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بيان منشأ الاشتباه الذي يعلم من قوله ع حتى تعرف كما ان الاحتراز عن المذكورات في كلام المستدل ايضا يحصل بذلك ومنه يظهر فساد ما انتصر بعض المعاصرين للمستدل بعد الاعتراف بما ذكرنا من ظهور القضية في الانقسام الفعلي فلا يشمل مثل شرب التتن من انا نفرض شيئا له قسمان حلال وحرام واشتبه قسم ثالث منه كاللحم فانه شيء فيه حلال وهو لحم الغنم وحرام وهو لحم الخنزير فهذا الكلي المنقسم حلال فيكون لحم الحمار حلالا حتى تعرف حرمته ووجه الفساد ان وجود القسمين في اللحم ليس منشأ لاشتباه لحم الحمار ولا دخل له في هذا الحكم اصلا ولا في تحقق الموضوع وتقييد الموضوع بقيد اجنبي لا دخل له في الحكم ولا في تحقق الموضوع مع خروج بعض الافراد منه مثل شرب التتن حتى احتاج هذا المنتصر الى الحاقه بلحم الحمار وشبهه مما يوجد في نوعه قسمان معلومان بالاجماع المركب مستهجن جدا لا ينبغي صدوره من متكلم فضلا عن الامام ع هذا مع ان اللازم مما ذكر عدم الحاجة الى الاجماع المركب فان الشرب فيه قسمان شرب الماء وشرب البنج وشرب التتن كلحم الحمار بعينه وهكذا الافعال المجهولة الحكم واما الفرق بين الشرب واللحم بان الشرب جنس بعيد لشرب التتن بخلاف اللحم فمما لا ينبغي ان يصغى اليه هذا كله مضافا الى ان الظاهر من قوله ع حتى تعرف الحرام منه معرفة ذلك الحرام الذي فرض وجوده وعلم ان لحم الخنزير حرمته لا يكون غاية لحلية لحم الحمار وقد اورد على الاستدلال بلزوم استعمال قوله ع فيه حلال وحرام في معنيين احدهما انه قابل

في الشيء

للاتصاف بهما وبعبارة اخرى يمكن تعلق الحكم الشرعي به ليخرج ما لا يقبل الاتصاف بشيء منهما والثاني انه ينقسم اليهما ويوجد النوعان فيه اما في نفس الامر او عندنا وهو غير جائز و يلزم استعمال قوله حتى تعرف الحرام منه بعينه في المعنيين ايضا لان المراد حتى تعرف من الادلة الشرعية اذ الحرمة اريد معرفة الحكم المشتبه وحتى تعرف من الخارج وغيرها الحرمة اذا اريد معرفة الموضوع المشتبه فليتأمل انتهى ولعله امر بالتامل في الايراد الاول ايضا ويمكن ارجاعه اليهما معا وهو الاولى وهذه جملة ما استدل به من الاخبار والانصاف ظهور بعضها في الدلالة على عدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه في الشبهة بحيث لو فرض تمامية الاخبار الآتية للاحتياط وقعت المعارضة بينهما لكن بعضها غير دال الا على عدم وجوب الاحتياط لو لم يرد امر عام به فلا يعارض ما سيجيء من اخبار الاحتياط لو نهضت للحجية سندا ودلالة **واما الاجماع** فتقريره من وجهين

الاول دعوى اجماع العلماء كلهم من المجتهدين والاخباريين على ان الحكم فيما لم يرد فيه دليل عقلي او نقلي على تحريمه من حيث هو ولا على تحريمه من حيث انه مجهول الحكم هي البراءة وعدم العقاب على الفعل وهذا الوجه لا ينفع الا بعد تمامية ما ذكر من الدليل العقلي والنقلي للحظر والاحتياط فهو نظير حكم العقل الآتي

الثاني دعوى الاجماع على ان الحكم فيما لم يرد دليل على تحريمه من حيث هو هو عدم وجوب الاحتياط وجواز الارتكاب وتحصيل الاجماع بهذا النحو من وجوه **الاول** ملاحظة فتاوى العلماء في موارد الفقه فانك لا تكاد تجد من زمان المحدثين الى زمان ارباب التصنيف في الفتوى من يعتمد على حرمة شيء من الافعال بمجرد الاحتياط نعم ربما يذكرونه في طي الاستدلال في جميع الموارد حتى في الشبهة الوجوبية التي اعترف القائلون بالاحتياط بعدم وجوبه فيها ولا بأس بالاشارة الى من وجدنا في كلماتهم ما هو ظاهر في هذا القول فمنهم ثقة الاسلام الكليني قدس سره حيث صرح في ديباجة الكافي بان الحكم فيما اختلف فيه الاخبار التخيير ولم يلزم الاحتياط مع ما ورد فيه من الاخبار بوجوب الاحتياط فيما تعارض فيه النصان وما لم يرد فيه نص بوجوبه في خصوص ما لا نص فيه فالظاهر ان كل من قال بعدم وجوب الاحتياط هناك قال به هنا ومنهم الصدوق قده فانه قال اعتقادنا ان الاشياء على الاباحة حتى يرد النهي و هذا يظهر موافقة والده ومشايخه لانه لا يعبر بمثل هذه العبارة مع مخالفتهم له بل ربما يقول الذي اعتقده وافتي به واستظهر من عبارته هذه انه من دين الامامية واما السيدان فقد صرحا باستقلال العقل باباحة ما لا طريق الى كونه مفسدة وصرحا ايضا في مسألة العمل بخبر الواحد انه متى فرضنا عدم الدليل على حكم الواقعة رجعنا فيها الى حكم العقل واما الشيخ قده فانه وان ذهب وفاقا لشيخه المفيد الى ان الاصل في الاشياء من طريق العقل الوقف الا انه صرح في العدة بان حكم الاشياء من طريق العقل وان كان هو الوقف لكنه لا يمتنع ان يدل دليل سمعي على ان الاشياء على الاباحة بعد ان كانت على الوقف بل عندنا الامر كذلك واليه نذهب انتهى واما من تأخر عن الشيخ قده كالحلي والمحقق والعلامة والشهيدين وغيرهم فحكمهم بالبراءة يعلم من مراجعة كتبهم بالجملة فلا نعرف قائلا معروفا بالاحتياط وان كان ظاهر المعارج نسبته

الى جماعة

نظير ح

ان الاشياء ح

نسخة كالحلي

الى جماعة ثم انه ربما نسب الى المحقق قده رجوعه عما في المعارج الى ما في المعتبر من التفصيل بين ما يعم به البلوى وغيره وانه لا يقول بالبراءة في الثاني وسيجيء الكلام في هذه النسبة بعد ذكر الادلة ان شاء الله ومما ذكرنا يظهر ان تخصيص بعض القول بالبراءة بمتأخري الامامية مخالف للواقع وكأنه ناش عما رأى من السيد والشيخ من التمسك بالاحتياط في كثير من الموارد ويؤيده ما في المعارج من نسبة القول برفع الاحتياط على الاطلاق الى جماعة

الثاني الاجماعات المنقولة والشهرة المحققة فانها قد تفيد القطع بالاتفاق وممن استظهر منه دعوى ذلك الصدوق في عبارته المتقدمة عن اعتقاداته وممن ادعى اتفاق المحصلين عليه الحلي في اول السرائر حيث قال بعد ذكر الكتاب والسنة والاجماع انه اذا فقدت الثلاثة فالمعتمد في المسألة الشرعية عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة التمسك بدليل العقل انتهى ومراده بدليل العقل كما يظهر من تتبع كتابه هو اصل البراءة وممن ادعى اطباق العلماء المحقق في المعارج في باب الاستصحاب وعنه في المسائل المصرية ايضا في توجيه نسبة السيد الى مذهبنا جواز ازالة النجاسة بالمضاف مع عدم ورود نص فيه ان من اصلنا العمل بالاصل حتى يثبت الناقل و لم يثبت المنع عن ازالة النجاسة بالمائعات فلولا كون الاصل اجماعيا لم يحسن من المحقق قدس سره جعله وجها لنسبة مقتضاه الى مذهبنا واما الشهرة فانما يتحقق بعد التتبع في كلمات الاصحاب خصوصا في الكتب الفقهية ويكفي في تحققها ذهاب من ذكرنا من القدماء والمتأخرين

الثالث الاجماع العملي الكاشف عن رضا المعصوم فان سيرة المسلمين من اول الشريعة بل في كل شريعة على عدم الالتزام والالزام بترك ما يحتمل ورود النهي عنه من الشارع بعد الفحص وعدم الوجدان وان طريقة الشارع كان تبليغ المحرمات دون المباحات وليس ذلك الا لعدم احتياج الرخصة في الفعل الى البيان وكفاية عدم النهي فيها قال المحقق على ما حكي عنه ان اهل الشرائع كافة لا يخطئون من بادر الى تناول شيء من المشتبهات سواء علم الاذن فيها من الشرع ام لم يعلم ولا يوجبون عليه عند تناول شيء من المأكول ان يعلم التنصيص على اباحته ويعذرونه في كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم ولو كانت محظورة لاسرعوا الى تخطئته حتى يعلم الاذن انتهى اقول ان كان الغرض مما ذكر من عدم التخطئة بيان قبح مؤاخذة الجاهل بالتحريم فهو حسن مع عدم بلوغ وجوب الاحتياط عليه من الشارع لكنه راجع الى الدليل العقلي الآتي ولا ينبغي الاستشهاد له بخصوص اهل الشرائع بل بناء العقلاء على ذلك وان كان الغرض منه ان بناء العقلاء على تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن ملاحظة قبح مؤاخذة الجاهل حتى لو فرض عدم قبحه لفرض العقاب من اللوازم القهرية لفعل الحرام مثلا او فرض المولى في التكاليف العرفية ممن يؤاخذ على الحرام ولو صدر جهلا لم يزل بناؤهم على ذلك فهو مبني على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل وسيجيء الكلام فيه

الرابع من الادلة حكم العقل بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف ويشهد له حكم العقلاء كافة بقبح مؤاخذة المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم اعلامه

بل بناء كافة العقلاء وان لم يكونوا من اهل الشرائع ح

نسخة من الادلة

اصالة تحريمه ودعوى ان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلي فلا يقبح بعده المؤاخذة مدفوعة بان الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا يكون بيانا للتكليف المجهول المعاقب عليه وانما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية وان لم يكن في مورده تكليف في الواقع فلو تمت عوقب على مخالفتها وان لم يكن تكليف في الواقع لا على التكليف المحتمل على فرض وجوده فلا يصلح القاعدة لورودها على قاعدة القبح المذكورة بل قاعدة القبح واردة عليها لانها فرع احتمال الضرر اعني العقاب ولا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان فمورد قاعدة دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت فيه البيان الشرعي للتكليف فتردد المكلف به بين امرين كما في الشبهة المحصورة وما يشبهها هذا كله ان اريد بالضرر العقاب وان اريد بها مضرة اخرى غير العقاب من غير بيان الآن الشبهة من هذه الجهة موضوعية لا يجب الاحتياط فيها باعتراف الاخباريين فلو ثبت وجوب دفع المضرة المحتملة لكان هذا مشترك الورود فلا بد على كلا القولين اما منع وجوب الدفع واما من دعوى ترخيص الشارع واذنه فيما شك في كونه من مصاديق الضرر وسيجيء توضيحه في الشبهة الموضوعية ان شاء الله تعالى ثم انه ذكر السيد ابو المكارم قده في الغنية ان التكليف بما لا طريق الى العلم به تكليف بما لا يطاق وتبعه بعض من تاخر عنه فاستدل به في مسئلة البراءة والظاهر ان المراد بما لا يطاق الامتثال به واتيانه بقصد الطاعة كما صرح جماعة من الخاصة والعامة في دليل اشتراط التكليف بالعلم والا فنفس الفعل لا يصير مما لا يطاق بمجرد عدم العلم بالتكليف به واحتمال كون الغرض من التكليف مطلق صدور الفعل ولو مع عدم قصد الاطاعة او يكون الغرض من التكليف مع الشك فيه اتيان الفعل لداعي حصول الانقياد بقصد الاتيان بمجرد الاحتمال كونه مطلوبا للامر وهذا ممكن من الشاك وان لم يمكن من الغافل مدفوع بانه ان قام دليل على وجوب اتيان الشاك في التكليف بالفعل لاحتمال المطلوبية اغنى ذلك من التكليف بنفس الفعل والا لم ينفع التكليف المشكوك في تحصيل الغرض المذكور والحاصل ان التكليف المجهول لا يصح لكون الغرض منه الحمل على الفعل مطلقا واعلم ان هذا الدليل العقلي كبعض ما تقدم من الادلة النقلية معلق على عدم تمامية ادلة الاحتياط فلا يثبت به الا الاصل في مسئلة البراءة ولا يعد من ادلتها بحيث يعارض اخبار الاحتياط وقد يستدل على البراءة بوجوه غير ناهضة منها استصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر او الجنون وفيه ان الاستدلال به مبني على اعتبار الاستصحاب من باب الظن فيدخل اصل البراءة بذلك في الامارات الدالة على الحكم الواقعي دون الاصول المثبتة للاحكام الظاهرية وسيجيء عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن ان شاء الله واما لو قلنا باعتباره من باب الاخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك فلا ينفع في المقام لان الثابت بها ترتب اللوازم المجعولة الشرعية على المستصحب والمستصحب هنا ليس الا براءة الذمة من التكليف وعدم المنع من الفعل وعدم استحقاق العقاب عليه والمطلب في الآن اللاحق هو القطع بعدم ترتب العقاب على الفعل او ما يستلزم ذلك اذ لو لم يقطع بالعدم

واحتمل

واحتمل العقاب احتاج الى انضمام حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان اليه حتى يامن العقل من العقاب ومعه لا حاجة الى الاستصحاب وملاحظة الحالة السابقة ومن المعلوم ان المطلوب المذكور لا يترتب على المستصحبات المذكورة لان عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة حتى يحكم به الشارع في الظاهر واما الاذن والترخيص في الفعل فهو وان كان امرا قابلا للجعل ويستلزم انتفاء العقاب الا ان الاذن الشرعي ليس لازما شرعيا للمستصحبات المذكورة بل هو من المقارنات حيث ان عدم المنع عن الفعل بعد العلم اجمالا بعدم خلو فعل المكلف عن احد الاحكام الخمسة لا ينفك عن كونه مرخصا فيه فهو نظير اثبات وجود احد الضدين بنفي الآخر باصالة العدم ومن هنا تبين ان استدلال بعض من اعترف بما ذكرنا من عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن وعدم اثباته الا اللوازم الشرعية في هذا المقام باستصحاب البراءة منظور فيه نعم من قال باعتباره من باب الظن او ثبت من باب التعبد كلما لا ينفك عن المستصحب لو كان معلوم البقاء ولو لم يكن من اللوازم الشرعية فلا باس بتمسكه به مع انه يمكن النظر فيه بناء على ما سيجيء من اشتراط العلم ببقاء الموضوع في الاستصحاب وموضوع البراءة في السابق ومناطها هو الصغير الغير القابل للتكليف فانسحابها في القابل اشبه بالقياس من الاستصحاب فتامل وبالجملة فاصل البراءة اظهر عند القائلين بها والمنكرين لها من ان يحتاج الى الاستصحاب ومنها ان الاحتياط عسر منفي وجوبه وفيه ان تعسره ليس الا من حيث كثرة موارده فهي ممنوعة لان مجراها عند الاخباريين موارد فقد النص على الحرمة وتعارض النصوص من غير مرجح منصوص وهي ليست بحيث يفضي الاحتياط فيها الى الحرج وعند المجتهدين موارد فقد الظنون الخاصة وهي عند الاكثر ليست بحيث يؤدي الاقتصار عليها والعمل فيما عداها على الاحتياط الى الحرج ولو فرض لبعضهم قلة الظنون الخاصة فلا بد له من العمل بالظن الغير المنصوص على حجيته حذرا عن لزوم محذور الحرج ويتضح ذلك بما ذكروه في دليل الانسداد الذي اقاموه على وجوب التعدي عن الظنون المخصوصة فراجع ومنها ان الاحتياط قد يتعذر كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة وفيه ما لا يخفى ولم ار ذكره الا في كلام شاذ لا يعبا به احتج للقول الثاني وهو وجوب الكف عما يحتمل الحرمة بالادلة الثلثة فمن الكتاب طائفتان احديهما ما دل على النهي عن القول بغير علم فان الحكم بترخيص الشارع لمحتمل الحرمة قول عليه بغير علم وافتراء حيث انه لم يؤذن فيه ولا يرد ذلك على اهل الاحتياط لانهم لا يحكمون بالحرمة وانما يتركون لاحتمال الحرمة وهذا بخلاف الارتكاب فانه لا يكون الا بعد الحكم بالرخصة والعمل على الاباحة والاخرى ما دل بظاهره على لزوم الاحتياط والاتقاء والتورع مثل ما ذكره الشهيد ره في الذكرى في خاتمة قضاء الفوائت للدلالة على شرعية الاحتياط في قضاء ما فعلت من الصلوة المحتملة للفساد وهي قوله تعالى واتقوا الله حق تقاته وجاهدوا في الله حق جهاده اقول ونحوهما في الدلالة على وجوب الاحتياط فاتقوا الله ما استطعتم وقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وقوله فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول والجواب اما عن الآيات الناهية عن القول بغير علم

والشبهة في الموضوع فبان فعل الشيء المشتبه حكمه اتكالا على قبح العقاب من غير بيان المتفق عليه بين المجتهدين والاخباريين ليس من ذلك واما ما عدا آية التهلكة فبمنع منافاة الارتكاب للتقوى والمجاهدة مع ان غايتها الدلالة على الرجحان على ما استشهد به الشهيد قدس سره واما عن آية التهلكة فبان الهلاك بمعنى العقاب معلوم العدم وبمعنى غيره يكون الشبهة موضوعية لا يجب فيه الاجتناب بالاتفاق ومن السنة طوائف احدها ما دل على حرمة القول والعمل بغير العلم وقد ظهر جوابها مما ذكر في الآيات الثانية ما دل على وجوب التوقف عند الشبهة وعدم العلم وهي لا تحصى كثرة وظاهر التوقف المطلق السكون وعدم المضي فيكون كناية عن عدم الحركة بارتكاب الفعل وهو محصل قوله عليه السلام في بعض تلك الاخبار الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات فلا يرد على الاستدلال ان التوقف في الحكم الواقعي مسلم عند كلا الفريقين والافتاء بالحكم الظاهري منعا وترخيصا مشترك كذلك والتوقف في العمل لا معنى له فنذكر بعض تلك الاخبار تيمنا منها مقبولة ابن حنظلة عن ابي عبد الله عليه السلام وفيها بعد ذكر المرجحات اذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ونحوها صحيحة جميل بن دراج عن ابي عبد الله عليه السلام ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه وفي روايتي الزهري والسكوني وعبد الاعلى الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وتركك حديثا لم تروه خير من روايتك حديثا لم تحصه ورواية ابي شعيب عن احدهما وموثقة سعد بن زياد عن جعفر عن ابيه عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة الى ان قال فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكات في التهلكة وتوهم ظهور هذا الخبر المستفيض في الاستحباب مدفوع بملاحظة ان الاقتحام في التهلكة لا خير فيه اصلا مع ان جعله تعليلا لوجوب الارجاء في المقبولة وتمهيدا لوجوب طرح ما خالف الكتاب في الصحيحة قرينة على المطلوب فمساقه مساق قول القائل اترك الاكل يوما خير من ان امنع منه سنة وقوله عليه السلام في مقام وجوب الصبر حتى يتيقن الوقت لان اصلي بعد الوقت احب الي من ان اصلي قبل الوقت وقوله عليه السلام في مقام التقية لان افطر يوما من شهر رمضان فاقضيه احب الي من ان يضرب عنقي ونظيره في اخبار الشبهة قول علي عليه السلام في وصيته لابنه امسك عن طريق اذا خفت ضلالته فان الكف عند حيرة الضلال خير من ركوب الاهوال ومنها موثقة حمزة بن الطيار انه عرض على ابي عبد الله عليه السلام بعض خطب ابيه عليه السلام حتى اذا بلغ موضعا منها قال له كف واسكت ثم قال ابو عبد الله عليه السلام انه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه الى القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ومنها رواية جميل عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الامور ثلاثة امر بين لك رشده واتبعه وامر بين لك غيه فاجتنبه وامر اختلف فيه فرده الى الله عز وجل ومنها رواية جابر عن ابي جعفر عليه السلام في وصيته لاصحابه اذا اشتبه الامر عليكم فقفوا

ابا عبد الله عليه السلام

عنه

عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح الله لنا ومنها رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام حق الله على العباد ان يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون وقوله عليه السلام في رواية المسمعي الواردة في اختلاف الحديثين وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا الى غير ذلك مما ظاهره التوقف والجواب ان بعض هذه الاخبار مختص بما اذا كان المضي في الشبهة اقتحاما في التهلكة ولا يكون ذلك الا مع عدم معذورية الفاعل لاجل القدرة على ازالة الشبهة بالرجوع الى الامام عليه السلام او الى الطرق المنصوبة منه كما هو ظاهر المقبولة وموثقة حمزة بن الطيار ورواية جابر ورواية المسمعي وبعضها وارد في مقام النهي عن ذلك لاتكاله في الامور العلمية على الاستنباطات العقلية الظنية او لكون المسألة من الاعتقاديات كصفات الله ورسوله والائمة صلوات الله وسلامه عليهم كما يظهر من قوله عليه السلام في رواية زرارة لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا والتوقف في هذه المقامات واجب وبعضها ظاهر في الاستحباب مثل قوله عليه السلام اورع الناس من وقف عند الشبهة وقوله عليه السلام لا ورع كالوقوف عند الشبهة وقول امير المؤمنين عليه السلام من ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له اترك والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك ان يدخلها ورواية النعمان بن بشير قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول لكل ملك حمى وحمى الله حلاله وحرامه والمشتبهات بين ذلك لو ان راعيا رعى الى جانب الحمى لم يثبت غنمه ان يقع في وسطه فدعوا المشتبهات وقوله عليه السلام من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وملخص الجواب عن جميع تلك الاحاديث انه لا ينبغي الشك في كون الامر فيها للارشاد من قبيل اوامر الاطباء المقصود منها عدم الوقوع في المضار اذ قد تبين فيها حكمة طلب التوقف ولا يترتب على مخالفته عقاب غير ما يترتب على ارتكاب الشبهة احيانا من الهلاك المحتمل فيها فالمطلوب في تلك الاخبار ترك التعرض للهلاك المحتمل فيها في ارتكاب الشبهة فان كان ذلك الهلاك المحتمل من قبيل العقاب الاخروي كما لو كان التكليف متحققا فعلا في موارد الشبهة نظير الشبهة المحصورة ونحوها او كان المكلف قادرا على الفحص وازالة الشبهة بالرجوع الى الامام عليه السلام او الطرق المنصوبة او كانت الشبهة من العقائد والغوامض التي لم يرد الشارع التدين به بغير علم وبصيرة بل نهى عن ذلك بقوله ان الله سكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم فربما يوقع تكلف التدين فيها بالاعتبارات العقلية او الشواذ النقلية الى العقاب بل الى الخلود فيه اذا وقع التقصير في مقدمات تحصيل المعرفة في تلك المسألة ففي هذه المقامات ونحوها يكون التوقف لازما عقلا وشرعا من باب الارشاد كاوامر الطبيب بترك المضار وان كان الهلاك المحتمل مفسدة اخرى غير العقاب سواء كانت دينية كصيرورة المكلف بارتكاب الشبهة اقرب الى ارتكاب المعصية كما دل عليه غير واحد من الاخبار المتقدمة ام دنيوية كالاحتراز عن اموال الظلمة فمجرد احتماله لا يوجب العقاب على فعله لو فرض حرمته واقعا والمفروض ان الامر بالتوقف في هذه الشبهة

لا يفيد استحقاق العقاب على مخالفته لان المفروض كونه للارشاد فيكون المقصود منه التخويف
عن لحوق غير العقاب من المضار المحتملة فاجتناب هذه الشبهة لا يصير واجبا شرعيا بمعنى ترتب
العقاب على ارتكابه وما نحن فيه من هذا القبيل لان الهلكة المحتملة فيها لا يكون هي المؤاخذة الا
باتفاق الاخباريين لاعترافهم بقبح المؤاخذة على مجرد مخالفة الحرمة الواقعية المجهولة وان زعموا
ثبوت العقاب من جهة بيان التكليف في الشبهة باوامر التوقف والاحتياط فاذا لم يكن المحتمل
فيها هو العقاب الاخروي كان حالها حال الشبهة الموضوعية كاموال الظلمة والشبهة الوجوبية في
انه لا يحتمل فيها الا غير العقاب من المضار والمفروض كون الامر بالتوقف فيها للارشاد و
التخويف عن تلك المضرة المحتملة وبالجملة فمفاد هذه الاخبار باسرها التحذير عن التهلكة المحتملة
فلا بد من احراز احتمال التهلكة عقابا كانت او غيره وعلى تقدير احراز هذا الاحتمال فلا اشكال
ولا خلاف في وجوب التحرز عنه اذا كان المحتمل عقابا واستحبابه اذا كان غيره فهذه الاخبار لا ينفع في
احداث هذا الاحتمال ولا في حكمه فان قلت ان المستفاد منها احتمال التهلكة في كل محتمل التكليف
والمتبادر من التهلكة في الاحكام الشرعية الدينية هي الاخروية فيكشف هذه الاخبار عن عدم
سقوط عقاب التكاليف المجهولة لاجل الجهل ولازم ذلك ايجاب الشارع للاحتياط اذ الاقتصار في
العقاب على التكاليف المختفية من دون تكليف ظاهري بالاحتياط قبيح قلت ايجاب الاحتياط
ان كان مقدمة للتحرز عن العقاب الواقعي فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول وهو قبيح
كما اعترف وان كان حكما ظاهريا نفسيا فالهلكة الاخروية مترتبة على مخالفته لا مخالفة الواقع و
صريح الاخبار ارادة الهلكة الموجودة في الواقع على تقدير الحرمة الواقعية هذا كله مضافا
الى دوران الامر في هذه الاخبار بين حملها على ما ذكرنا وبين ارتكاب التخصيص فيها باخراج الشبهة
الوجوبية والموضوعية وما ذكرنا اولى فحينئذ فخيرية الوقوف عند الشبهة من الاقتحام في الهلكة
اعم من الرجحان المانع من النقيض ومن غير المانع منه فهي قضية تستعمل في المقامين وقد
استعملها الائمة عليهم السلام كذلك فمن موارد استعمالها في مقام لزوم التوقف مقبولة ابن حنظلة التي
جعلت هذه القضية فيها علة لوجوب التوقف في الخبرين المتعارضين عند فقد المرجح وصحيحة جميل
المتقدمة التي جعلت القضية فيها تمهيدا لوجوب طرح ما خالف كتاب الله ومن موارد استعمالها
في غير اللازم رواية الزهري المتقدمة التي جعلت القضية فيها تمهيدا لترك رواية الخبر الغير المعلوم
صدوره او دلالته فان من المعلوم رجحان ذلك لا لزومه وموثقة سعد بن زياد المتقدمة التي
فيها قول النبي صلى الله عليه وآله لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة فان مولانا الصادق ع
فسره في تلك الموثقة بقوله اذا بلغك انك قد رضعت من لبنها او انها لك محرم وما اشبه ذلك
فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ومن المعلوم ان الاحتراز عن نكاح
ما في الرواية من النسوة المشتبهة غير لازم باتفاق الاخباريين لكونها شبهة موضوعية

ولاصالة

ولاصالة عدم تحقق مانع النكاح وقد يجاب عن اخبار التوقف بوجوه غير خالية عن النظر منها
ان ظاهر اخبار التوقف حرمة الحكم والفتوى عن غير علم ونحن نقول بمقتضاها ولكنا ندعي علمنا
بالحكم الظاهري وهي الاباحة لادلة البراءة وفيه ان المراد بالتوقف كما يشهد سياق تلك الا
خبار وموارد اكثرها هو التوقف في العمل في مقابل المضي فيه على حسب الارادة الذي هو الاقتحام
في الهلكة لا التوقف في الحكم نعم قد يشمله من حيث كون الحكم عملا مشتبها لا من حيث كونه في شبهة
فوجوب التوقف عبارة عن ترك العمل المشتبه الحكم ومنها انها ضعيفة السند ومنها انها في
مقام المنع عن العمل بالقياس وانه يجب التوقف عن القول اذا لم يكن فيها نص من اهل بيت الوحي ع
وفي كلا الجوابين ما لا يخفى على من راجع تلك الاخبار ومنها انها معارضة باخبار البراءة و
هي اقوى سندا ودلالة واعتضادا بالكتاب والسنة والعقل وغاية الامر التكافؤ فيرجع الى ما
تعارض فيه النصان والمختار فيه التخيير فيرجع الى اصل البراءة وفيه ان مقتضى اكثر ادلة
البراءة المتقدمة وهي جميع آيات الكتاب والعقل واكثر السنة وبعض تقريرات الاجماع
عدم استحقاق العقاب على مخالفة الحكم الذي لا يعلمه المكلف ومن المعلوم ان هذا من مستقلات
العقل الذي لا يدل اخبار التوقف ولا غيرها من الادلة النقلية على خلافه وانما يثبت اخبار التوقف
بعد الاعتراف بتماميتها على ما هو المفروض تكليفا ظاهريا بوجوب الكف وترك المضي عند الشبهة
والادلة المذكورة لا ينفي هذا المطلب فتلك الادلة بالنسبة الى هذه الاخبار من قبيل الاصل بالنسبة الى
الدليل فلا معنى لاخذ الترجيح بينهما وما بقي من السنة من قبيل قوله ع كل شيء مطلق لا يكافئ
اخبار التوقف لكونها اكثر واصح سندا واما قوة الدلالة في اخبار البراءة فلم يعلم وظهر ان الكتاب
والعقل لا ينافي وجوب التوقف واما ما ذكره من الرجوع الى التخيير مع التكافؤ فيمكن للخصم منع التكافؤ
لان اخبار الاحتياط مخالفة للعامة لاتفاقهم كما قيل على البراءة ومنع التخيير على تقدير التكافؤ لان الحكم في
تعارض النصين الاحتياط مع ان التخيير لا يضر لانه يختار ادلة وجوب الاحتراز عن الشبهات ومنها
ان اخبار البراءة اخص لاختصاصها بمجهول الحلية والحرمة واخبار التوقف يشمل كل شبهة فيخصص باخبار
البراءة وفيه ما تقدم من ان اكثر ادلة البراءة بالاضافة الى هذه الاخبار من قبيل الاصل والدليل وما بقي
فان كان ظاهره الاختصاص بالشبهة الحكمية التحريمية مثل قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فيوجد
في ادلة التوقف ما لا يكون اعم منه فان ما ورد فيه نهي معارض بما دل على الاباحة غير داخل في
هذا الخبر ويشمله اخبار التوقف فاذا وجب التوقف هنا وجب التوقف فيما لا نص فيه بالاجماع المركب
مع ان جميع موارد الشبهة التي امر فيها بالتوقف لا تخلو عن ان يكون شيئا محتمل الحرمة سواء كان
عملا ام حكما ام اعتقادا فتأمل والتحقيق في الجواب ما ذكرنا الثالث ما دل على وجوب الاحتياط
وهي كثيرة منها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن ع عن رجلين اصابا صيدا وهما
محرمان الجزاء بينهما او على كل واحد منهما جزاء قال بل عليهما ان يجزي كل واحد منهما الصيد قلت

ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم بمثل هذا ولم تدروا فعليكم
بالاحتياط حتى تسألوا عنه وتعلموا ومنها موثقة عبد الله بن وضاح على الاقوى قال كتبت
الى العبد الصالح ع يتوارى القرص ويقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعا وتستتر عنا الشمس وترتفع فوق
الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلي حينئذ وافطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ
بالحائطة لدينك فان الظاهر ان قوله ع وتأخذ بيان لمناط الحكم كما في قولك للمخاطب ارى لك ان
توفي دينك وتخلص نفسك فيدل على لزوم الاحتياط مطلقا ومنها ما عن امالي المفيد الثاني ولد الشيخ
قده بسند كالصحيح عن مولانا ابي الحسن الرضا ع قال قال امير المؤمنين ع لكميل بن زياد اخوك دينك
فاحتط لدينك بما شئت وليس في السند الا علي بن محمد الكاتب الذي يروي عنه المفيد قده
ومنها ما عن خط الشهيد قده في حديث طويل عن عنوان البصري عن ابي عبد الله ع يقول فيه سل
العلماء ما جهلت واياك ان تسألهم تعنتا وتجربة واياك ان تعمل برأيك شيئا وخذ بالاحتياط في
جميع امورك ما تجد اليه سبيلا واهرب من الفتيا هربك من الاسد ولا تجعل رقبتك عتبة للناس
ومنها ما ارسله الشهيد وحكي عن الفريقين من قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك فانك لن تجد
فقد شيء تركته لله عز وجل ومنها ما ارسله الشهيد قده ايضا من قوله ع لك ان تنظر الحزم
وتأخذ بالحائطة لدينك ومنها ما ارسل ايضا عنهم ع ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط
والجواب اما عن الصحيحة فبعدم الدلالة لان المشار اليه في قوله ع بمثل هذا اما نفس واقعة الصيد واما
ان يكون السؤال عن حكمها وعلى الاول فان جعلنا المورد من قبيل الشك في التكليف بمعنى ان وجوب نصف
الجزاء على كل واحد متيقن ويشك في وجوب النصف الآخر عليه فيكون من قبيل وجوب اداء الدين المردد
بين الاقل والاكثر وقضاء الفوائت المرددة والاحتياط في مثل هذا غير لازم بالاتفاق لانه شك
في الوجوب وعلى تقدير قولنا بوجوب الاحتياط في مورد الرواية وامثاله مما ثبت التكليف فيه في الجملة لاجل
هذه الصحيحة وغيرها لم يكن ما نحن فيه من الشبهة مماثلا له لعدم ثبوت التكليف فيه رأسا وان جعلنا
المورد من قبيل الشك في متعلق التكليف وهو المكلف به لكون الاقل على تقدير وجوب
الاكثر غير واجب بالاستقلال نظير وجوب التسليم في الصلوة فالاحتياط هنا وان كان مذهب جماعة
من المجتهدين ايضا الا ان ما نحن فيه من الشبهة الحكمية التحريمية ليس مثلا لمورد الرواية لان
الشك فيه في اصل التكليف هذا مع ان ظاهر الرواية التمكن من استعلام حكم الواقعة بالسؤال
والتعلم فيما بعد ولا مضايقة عن القول بوجوب الاحتياط في هذه الواقعة الشخصية حتى يتعلم
المسألة لما يستقبل من الوقائع ومنه يظهر انه ان كان المشار اليه بهذا هو السؤال عن حكم الواقعة
كما هو الثاني من شقي الترديد فان اريد بالاحتياط فيه الافتاء فيه بالاحتياط لم ينفع فيما نحن فيه
وان اريد من الاحتياط الاحتراز عن الفتوى فيها اصلا حتى بالاحتياط فكذلك واما عن الموثقة
فبان ظاهرها الاستحباب والظاهر ان مراده الاحتياط من حيث الشبهة الموضوعية لاحتمال عدم استتار

عنوان

القرص في الغروب وكون الحمرة غير الحمرة المشرقية ويحتمل بعيدا ان يراد من الحمرة الحمرة المشرقية التي لا بد من زوالها
في تحقق المغرب وتعليله حينئذ بالاحتياط وان كان بعيدا عن منصب الامام ع كما لا يخفى الا انه يمكن ان يكون هذا
النحو من التعبير لاجل التقية لايهام ان الوجه في التأخير هو حصول الجزم باستتار القرص وزوال
احتمال عدمه لا ان المغرب لا يدخل مع تحقق الاستتار كما ان قوله ع ارى لك يستشم منه رائحة
الاستحباب فلعل التعبير به مع وجوب التأخير من جهة التقية وحينئذ فتوجيه الحكم بالاحتياط لا يدل الا على رجحانه
واما عن رواية الامالي فبعدم دلالتها على الوجوب للزوم اخراج اكثر موارد الشبهة وهي الشبهة
الموضوعية مطلقا والحكمية الوجوبية والحمل على الاستحباب ايضا مستلزم لاخراج موارد وجوب
الاحتياط فيحمل على الارشاد او على الطلب المشترك بين الوجوب والندب وحينئذ فلا ينافي لزومه في بعض
الموارد وعدم لزومه في بعض آخر لان تأكد الطلب الارشادي وعدمه بحسب المصلحة الموجودة في
الفعل لان الاحتياط هو الاحتراز عن موارد احتمال المضرة فيختلف رضا المرشد بتركه وعدم رضاه
بحسب مراتب المضرة كما ان الامر في الاوامر الواردة في اطاعة الله ورسوله للارشاد المشترك بين فعل
الواجبات وفعل المندوبات هذا والذي يقتضيه دقيق النظر ان الامر المذكور بالاحتياط لخصوص الطلب الغير
الالزامي لان المقصود منه بيان اعلى مراتب الاحتياط لا جميع مراتبه ولا المقدار الواجب والمراد من قوله
بما شئت ليس التعميم من حيث القلة والكثرة والتفويض الى مشية الشخص لان هذا كله مناف لجعله
بمنزلة الاخ بل المراد ان اي مرتبة من الاحتياط شئتها فهي في محلها وليس هنا مرتبة من الاحتياط لا يستحسن
بالنسبة الى الدين لانه بمنزلة الاخ الذي هو كذلك وليس بمنزلة سائر الامور لا يستحسن فيها بعض
مراتب الاحتياط كالمال وما عدا الاخ من الرجال فهو بمنزلة قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم ومما
ذكرنا يظهر الجواب عن سائر الاخبار المتقدمة مع ضعف السند في الجميع نعم يظهر من المحقق قده
في المعارج اعتبار سند النبوي دع ما يريبك حيث اقتصر في رده على انه خبر واحد لا يعول عليه في
الاصول وان الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة وما ذكره قده محل تأمل لمنع كون المسألة اصولية
ثم منع كون النبوي من اخبار الآحاد المجردة لان مضمونه وهو ترك الشبهة يمكن دعوى تواتره ثم
منع عدم اعتبار اخبار الآحاد في المسألة الاصولية وما ذكره من ان الزام المكلف بالاثقل فيه
ان الالزام من هذا الامر فلا ريبة فيه الرابع اخبار التثليث المروية عن النبي ص والوصي وبعض
الائمة صلوات الله عليهم اجمعين ففي مقبولة ابن حنظلة الواردة في الخبرين المتعارضين بعد
الامر باخذ المشهور منهما وترك الشاذ النادر معللا بقوله ع فان المجمع عليه لا ريب فيه وقوله ع
انما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله ورسوله قال
رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن
اخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وجه الدلالة ان الامام ع اوجب طرح
الشاذ معللا بان المجمع عليه لا ريب فيه والمراد ان الشاذ فيه ريب لا ان الشهرة تجعل الشاذ مما لا

حمى الله فمن يرتع حولها يوشك ان يدخلها وفيها رواية ابي جعفر الباقر قال قال جدي رسول الله في حديث يأمر بترك الشبهات بين الحرام والحلال من رعى غنمه قرب الحمى نازعته نفسه الى ان يرعاها في الحمى الا وان لكل ملك حمى الا وان حمى الله محارمه فاتقوا حمى الله ومحارمه ومنها ما ورد من ان في حلال الدنيا حساب وفي حرامها عقاب وفي الشبهات عتاب ومنها رواية فضيل بن عياض قال قلت لابي عبد الله ع من الورع من الناس قال الذي يتورع عن محارم الله تع ويجتنب هؤلاء واذا لم يتق الشبهات وقع في الحرام وهو لا يعرفه واما العقل فتقريره بوجهين احدهما انا نعلم اجمالا قبل مراجعة الادلة الشرعية بمحرمات كثيرة يجب بمقتضى قوله تع وما نهاكم عنه فانتهوا ونحوه الخروج عن عهدة تركها على وجه اليقين بالاجتناب او اليقين بعدم العقاب لان الاشتغال اليقيني يستدعي اليقين بالبراءة باتفاق المجتهدين والاخباريين وبعد مراجعة الادلة والعمل بها لا يقطع بالخروج عن جميع تلك المحرمات الواقعية فلا بد من اجتناب كل ما احتمل ان يكون منها اذا لم يكن هناك دليل شرعي يدل على حليته اذ مع هذا الدليل يقطع بعدم العقاب على تقدير حرمته واقعا فان قلت بعد مراجعة الادلة نعلم تفصيلا بحرمة امور كثيرة ولا نعلم اجمالا بوجود ما عداها فالاشتغال بما عدا المعلوم بالتفصيل غير متيقن حتى يجب الاحتياط وبعبارة اخرى العلم الاجمالي قبل الرجوع الى الادلة واما بعده فليس هنا علم اجمالي قلت ان اريد من الادلة ما يوجب العلم بالحكم الواقعي الاولي فكل مراجع في الفقه يعلم ان ذلك غير متيسر لان سند الاخبار لو فرض قطعيا لكن دلالتها ظنية وان اريد منها ما يعم الدليل الظني المعتبر من الشارع فمراجعتها لا يوجب اليقين بالبراءة من ذلك التكليف المعلوم اجمالا اذ ليس معنى اعتبار الدليل الظني الا وجوب الاخذ بمضمونه فان كان تحريما صار ذلك كانه من المحرمات الواقعية وان كان تحليلا كان اللازم منه عدم العقاب على فعله وان كان في الواقع من المحرمات وهذا المعنى لا يوجب انحصار المحرمات الواقعية في مضامين تلك الادلة حتى يحصل العلم بالبراءة بموافقتها بل ولا يحصل الظن بالبراءة عن جميع المحرمات المعلومة اجمالا وليس الظن التفصيلي بحرمة جملة من الافعال كالعلم التفصيلي بها لان العلم التفصيلي بنفسه مناف لذلك العلم الاجمالي والظن غير مناف له لا بنفسه ولا بملاحظة اعتباره شرعا على الوجه المذكور نعم لو اعتبر الشارع هذه الادلة بحيث انقلب التكليف الى العمل بمؤداها بحيث يكون هو المكلف به كان ما عدا ما تضمنه الادلة من محتملات التحريم خارجا عن المكلف به فلا يجب الاحتياط فيها وبالجملة فما نحن فيه بمنزلة قطيع غنم يعلم اجمالا بوجود محرمات فيها ثم قامت البينة على تحريم جملة منها وتحليل جملة وبقي الشك في جملة ثالثة فان مجرد قيام البينة على تحريم البعض لا يوجب العلم ولا الظن بالبراءة من جميع المحرمات نعم لو اعتبر الشارع البينة في المقام بمعنى انه امر بتشخيص المحرمات المعلومة وجودا او عدما بهذا الطريق رجع التكليف الى وجوب اجتناب ما قام عليه البينة لا الحرام الواقعي والجواب اولا منع تعلق تكليف غير القادر على تحصيل العلم الا بما ادى اليه الطرق الغير العلمية المنصوبة له فهو مكلف بالواقع بحسب تادية هذه الطرق لا بالواقع من حيث هو ولا بمؤدى هذه الطرق من حيث هو حتى يلزم التصويب او ما يشبهه لان ما ذكرناه هو المتحصل من ثبوت الاحكام الواقعية للعالم وغيره

في بطلانه والا لم يكن معنى لتأخر الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالاعدلية والاصدقية والاورعية ولا لفرض الراوي الشهرة في كلا الخبرين ولا لتثليث الامور ثم الاستشهاد بتثليث النبي ص والحاصل ان الناظر في الرواية يقطع بان الشاذ مما فيه الريب فيجب طرحه وهو الامر المشكل الذي اوجب الامام رده الى الله ورسوله فيعلم من ذلك كله ان الاستشهاد بقول رسول الله ص في التثليث لا يستقيم الا مع وجوب الاحتياط والاجتناب عن الشبهات مضافا الى دلالة قوله نجى من المحرمات بناء على ان تخلص النفس من المحرمات واجب وقوله وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم ودون هذا النبوي في الظهور النبوي المروي عن ابي عبد الله ع في كلام طويل وقد تقدم في اخبار التوقف وكذا مرسلة الصدوق عن امير المؤمنين عليه السلام والجواب عنه ما ذكرنا سابقا من ان الامر بالاجتناب عن الشبهة ارشادي للتحذر عن المضرة المحتملة فيها فقد يكون المضرة عقابا وح فالاجتناب لازم وقد يكون مضرة اخرى فلا عقاب على ارتكابها على تقدير الوقوع في الهلكة كالمشتبه بالحرام حيث لا يحتمل فيه الوقوع في العقاب على تقدير الحرمة اتفاقا لقبح العقاب على الحكم الواقعي المجهول باعتراف الاخباريين ايضا كما تقدم واذا تبين لك ان المقصود من الامر بطرح الشبهات ليس خصوص الالزام فيكفي ح في مناسبة ذكر كلام النبي المسوق للارشاد انه اذا كان الاجتناب عن المشتبه لقضاء عن الوقوع في مفسدة الحرام فكذلك طرح الخبر الشاذ واجب لوجوب التحرز عند تعارض الخبرين في تحصيل ما هو ابعد من الريب واقرب الى الحق اذ لو قصر في ذلك واخذ بالخبر الذي فيه الريب احتمل ان يكون قد اخذ بغير الحجة فيكون الحكم به حكما من غير الطرق المنصوبة من الشارع ثم ويؤيد ما ذكرنا من ان النبوي ليس واردا في مقام الالزام بترك الشبهات امور احدها عموم الشبهات للشبهة الموضوعية التحريمية التي اعترف الاخباريون بعدم وجوب الاجتناب عنها وتخصيصه بالشبهة الحكمية مع انه اخراج لاكثر الافراد مناف للسياق فان سياق الرواية اب عن التخصيص لانه ظاهر في الحصر وليس الشبهة الموضوعية من الحلال البين ولو بني على كونها منه لاجل ادلة الحلية لم يكن بعيدا قلنا بمثله في الشبهة الحكمية الثاني انه ص رتب على ارتكاب الشبهة الوقوع في المحرمات والهلاك من حيث لا يعلم والمراد جنس الشبهة لانه في مقام بيان ما تردد بين الحرام والحلال لا في التحذير عن ارتكاب المجموع مع انه ينافي استشهاد الامام ومن المعلوم ان ارتكاب جنس الشبهة لا يوجب الوقوع في الحرام ولا الهلاك من حيث لا يعلم الا على مجاز المشارفة كما يدل عليه بعض ما مضى وما يأتي من الاخبار فالاستدلال موقوف على اثبات كبرى وهي ان الاشراف على الوقوع في الحرام والهلاك من حيث لا يعلم محرم من دون سبق علم به اصلا الثالث الاخبار الكثيرة المساوقة لهذا الخبر الشريف الظاهرة في الاستحباب بقرائن مذكورة فيها منها قول النبي ص في رواية النعمان وقد تقدم في اخبار التوقف ومنها قول امير المؤمنين ع في مرسلة الصدوق انه خطب فقال حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له اترك

وثبوت التكليف بالعمل بالطرق ونوضيحه في محله وح فلا يكون ما شك في تحريمه مما هو مكلف
فعلا على تقدير حرمته واقعا وثانيا سلمنا التكليف الفعلي بالمحرمات الواقعية الا ان المقرر
في الشبهة المحصورة كما سيجيء ان شاء الله تع انه اذا ثبت في المشتبهات المحصورة وجوب الاجتناب
عن جملة منها الدليل آخر غير التكليف المتعلق بالمعلوم الاجمالي اقتصر في الاجتناب على ذلك القدر
لاحتمال كون المعلوم الاجمالي هو هذا المقدار المعلوم حرمته تفصيلا ~~ومحرمة بعضها~~ المجهول فانه لا
الاجتناب عن الاخر لان حرمة احدهما معلومة تفصيلا ام كان لاحقا كما في المثال الغنم المذكور فان العلم
الاجمالي غير ثابت بعد العلم التفصيلي بحرمة بعضها بواسطة وجوب العمل بالبينة وسيجيء توضيحه
انشاء الله تع وما نحن فيه من هذا القبيل الوجه الثاني ان الاصل في الافعال الغير الضرورية الحظر كما نسب
الى طائفة من الامامية فيعمل به حتى يثبت من الشرع الاباحة ولم يرد الاباحة فيما لا نص فيه وما ورد على
تقدير تسليم دلالته معارض بما ورد من الامر بالتوقف والاحتياط فالمرجع الى الاصل ولو تنزلنا
عن ذلك فالوقف كما عليه الشيخان قدس سرهما واحتج عليه في العدة بان الاقدام على ما لا يؤمن المفسدة
فيه كالاقدام على ما يعلم فيه المفسدة فيه وقد جزم بهذه القضية السيد ابو المكارم في الغنية وان قال
بالاباحة كالسيد المرتضى تعويلا على قاعدة اللطف وانه لو كان في الفعل مفسدة لوجب على الحكيم بيانها
لكن ردها في العدة بانه قد يكون المفسدة في الاعلام ويكون المصلحة في كون الفعل على الوقف والجواب
بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر انه ان اريد ما يتعلق بامر الاخرة من العقاب فيجب على الحكيم
تع بيانه فهو مع عدم البيان مأمون وان اريد غيره مما لا يدخل في عنوان المؤاخذة من اللوازم
المترتبة مع الجهل ايضا فوجوب دفعها غير لازم عقلا اذ العقل لا يحكم بوجوب الاحتراز عن الضرر
الدنيوي المقطوع اذا كان لبعض الدواعي النفسانية وقد جوز الشارع بل امر به في بعض الموارد وعلى
تقدير الاستقلال فليس مما يترتب عليه العقاب لكونه من باب الشبهة الموضوعية لان المحرم هو
مفهوم الاضرار وصدقه في هذا المقام مشكوك كصدق المسكر المعلوم التحريم على هذا المائع الخاص
والشبهة الموضوعية لا يجب الاجتناب عنها باتفاق الاخباريين ايضا وسيجيء تتمة الكلام
في الشبهة الموضوعية انشاء الله تع وينبغي التنبيه على امور الاول ان المحكي عن المحقق التفصيل
في اعتبار اصل البراءة بين ما يعم به البلوى وغيره فيعتبر في الاول دون الثاني ولا بد من حكاية
كلامه قدس سره في المعتبر والمعارج حتى يتضح حال النسبة قال في المعتبر الثالث يعني من ادلة العقل
الاستصحاب واقسامه ثلثة الاول استصحاب حال العقل وهو التمسك بالبراءة الاصلية كما يقول
الوتر ليس واجبا لان الاصل براءة الذمة ومنه ان يختلف العلماء في حكم الدية بين الاقل والاكثر
كما في دية عين الدابة المترددة بين النصف والربع الى ان قال الثاني ان يقال عدم الدليل على كذا فيجب
انتفائه وهذا يصح فيما يعلم انه لو كان هناك دليل لظفر به اما لا مع ذلك فيجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال
حجة ومنه القول بالاباحة لعدم دليل الوجوب والحظر الثالث استصحاب حال الشرع فاختاره

لبعض

عن

ليس بحجة انتهى موضع الحاجة من كلامه قدس سره وذكر في المعارج على ما حكي عنه ان الاصل خلو الذمة
عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك بالبراءة الاصلية فيقول لو كان ذلك
الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه ولا يتم هذا الدليل الا ببيان مقدمتين
احديهما انه لا دلالة عليه شرعا بان ينضبط طرق الاستدلال الشرعية ويتبين عدم دلالتها عليه
والثانية ان يبين انه لو كان هذا الحكم ثابتا لدلت عليه احدى تلك الدلائل لانه لو لم يكن عليه دلالة لزم
التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق ولو كانت عليه دلالة غير
تلك الادلة لما كانت ادلة الشرع منحصرة فيها لكنا بينا انحصار الاحكام في تلك الطرق وعند ذلك
يتم كون ذلك دليلا على نفي الحكم انتهى وحكي عن المحدث الاسترابادي في فوائده ان تحقيق هذا الكلام هو
ان المحدث الماهر اذا تتبع الاحاديث المروية عنهم عليهم السلام في مسئلة لو كان فيها حكم مخالف للاصل لاشتهر لعموم البلوى
بها فاذا لم يظفر بحديث دل على ذلك الحكم ينبغي ان يحكم قطعا عاديا بعدمه لان جما غفيرا من افاضل
علمائنا اربعة الاف منهم تلامذة الصادق ع كما في المعتبر كانوا ملازمين لائمتنا عليهم السلام
في مدة تزيد على ثلثمائة سنة وكان همتهم وهم الائمة اظهار الدين عندهم وتاليفهم كلما يسمعون
منهم في الاصول لئلا يحتاج الشيعة الى سلوك طريق العامة ولتعمل بما في تلك الاصول في
زمان الغيبة الكبرى فان رسول الله ص والائمة ع لم يضيعوا من في اصلاب الرجال من شيعتهم كما في
الروايات المتقدمة ففي مثل تلك الصورة يجوز التمسك بان نفي ظهور دليل على حكم مخالف للاصل دليل
على عدم ذلك الحكم في الواقع الى ان قال ولا يجوز التمسك به في غير المسئلة المفروضة الا عند العامة
القائلين بانه صلى الله عليه وآله اظهر عند اصحابه كلما جاء به وتوفرت الدواعي على جهة واحدة على نشره وما خص صلى الله عليه وآله احدا بتعليم شيء
لم يظهره عند غيره ولم يقع بعده ما اقتضى اختفاء ما جاء به انتهى كلامه اقول المراد بالدليل المصحح
للتكليف حتى لا يلزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به هو ما تيسر للمكلف الوصول اليه والاستفادة منه فلا فرق
بين ما لم يكن في الواقع دليل شاف اصلا او كان ولم يتمكن المكلف من الوصول اليه او تمكن لكن بمشقة
رافعة للتكليف او تيسر ولم يتم دلالته في نظر المستدل فان الحكم الفعلي في جميع هذه الصور قبيح على
ما صرح به المحقق قدس سره في كلامه المتقدم سواء قلنا بان وراء الحكم الفعلي حكما آخر يسمى حكما واقعيا وحكما
شأنيا على ما يقتضيه مذهب المخطئة ام قلنا بانه ليس وراءه حكم آخر للاتفاق على ان مناط الثواب و
العقاب ومدار التكليف هو الحكم الفعلي وح فكلما تتبع المستنبط في الادلة الشرعية في نظره الى ان
علم من نفسه عدم تكليفه بازيد من هذا المقدار من التتبع ولم يجد فيها ما يدل على حكم مخالف
للاصل صح له دعوى القطع بانتفاء الحكم الفعلي ولا فرق في ذلك بين العام البلوى وغيره ولا
بين العامة والخاصة ولا بين المخطئة والمصوبة ولا بين المجتهدين والاخباريين ولا بين احكام
الشرع وغيرها من احكام سائر الشرائع وسائر الموالي الى عبيدهم هذا بالنسبة الى الحكم الفعلي
واما بالنسبة الى الحكم الواقعي النازل به جبرئيل على النبي ص لو سميناه حكما بالنسبة الى الكل فلا يجوز
الاستدلال على نفيه بما ذكره المحقق قدس سره من لزوم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به لان المفروض

عدم اناطة التكليف به ثم قد يظن من عدم وجدان الدليل عليه بعدمه بعموم البلوى به
لا بمجرده بل مع ظن عدم المانع من نشره في اول الامر من الشارع او خلفائه او من وصل اليه لكن هذا
الظن لا دليل على اعتباره ولا دخل له باصل البراءة التي هي من الادلة العقلية ولا بمسئلة التكليف
بما لا يطاق ولا بكلام المحقق فما تخيله المحدث تحقيقا لكلام المحقق مع انه غير تام في نفسه اجنبي عنه
بالمرة نعم قد يستفاد من استصحاب البراءة السابقة الظن بها فيما بعد الشرع كما سيجيء عن بعضهم لكن لا من باب
لزوم التكليف بما لا يطاق الذي ذكره المحقق محققا ثم ان تغاير القسمين الاولين للقسم الاخير
باعتبار كيفية الاستدلال لا لحيثية مناط الاستدلال لان في هذا القسم الملازمة بين عدم الدليل وعدم
الحكم مع قطع النظر عن ملاحظة الحالة السابقة فجعله من اقسام الاستصحاب مبني على ارادة مطلق
الحالة السابقة عند الشك ولو لدليل اخر غير الاتكال على الحالة السابقة فيما لم يعلم فيه الحالة
السابقة ومناط الاستدلال في القسم الاول ملاحظة الحالة السابقة حتى مع العلم بعدم الدليل
على الحكم ويشهد لما ذكرنا من المغايرة الاعتبارية ان الشيخ لم يقل بوجوب مضي المتيمم الواجد للماء
في اثناء صلوته لاجل الاستصحاب وقال به لاجل ان عدم الدليل دليل العدم نعم هذا القسم الثاني
اعم موردا من الاول لجريانه في الاحكام العقلية وغيرها كما ذكره جماعة من الاصوليين والحاصل
انه لا ينبغي الشك في ان بناء المحقق قده على التمسك بالبراءة الاصلية مع الشك في الحرمة كما يظهر من تتبع
فتاويه في المعتبر **الثاني** مقتضى الادلة المتقدمة كون الحكم الظاهري في الفعل المشتبه الحكم
الاباحة من غير ملاحظة الظن بعدم تحريمه في الواقع فهذا الاصل يفيد القطع بعدم اشتغال
الذمة لا الظن بعدم الحكم واقعا ولو افاده لم يكن معتبرا الا ان الذي يظهر من جماعة كونه من
الادلة الظنية منهم صاحب المعالم عند دفع الاعتراض عن بعض مقدمات دليله الرابع الذي
ذكره لحجية خبر الواحد ومنهم شيخنا البهائي قده ولعل هذا هو المشهور بين الاصوليين حيث لا يتمسكون
فيه الا باستصحاب البراءة السابقة بل ظاهر المحقق في المعارج الاطباق على التمسك بالبراءة الاصلية
حتى يثبت الناقل وظاهره ان اعتمادهم في الحكم بالبراءة على كونها هي الحالة السابقة الاصلية والتحقيق
انه لو فرض حصول الظن من الحالة السابقة فلا يعتبر والاجماع ليس على اعتبار هذا الظن وانما
هو على العمل على طبق الحالة السابقة ولا يحتاج اليه بعد قيام الاخبار المتقدمة وحكم العقل
الثالث لا اشكال في رجحان الاحتياط عقلا ونقلا كما يستفاد من الاخبار المذكورة وغيرها
وهل الاوامر الشرعية للاستحباب فيثاب عليه وان لم يحصل به الاجتناب عن الحرام الواقعي او
غيري بمعنى كونه مطلوبا لاجل التحرز عن الهلكة المحتملة والاطمينان بعدم وقوعه فيها فيكون الامر ارشاديا
لا يترتب على موافقته ومخالفته سوى الخاصية المترتبة على الفعل والترك نظير اوامر الطبيب ونظير
الامر بالاشهاد عند المعاملة لئلا يقع التنازع وجهان من ظاهر الامر بعد فرض عدم ارادة
الوجوب ومن سياق جل الاخبار الواردة في ذلك فان الظاهر كونها مؤكدة لحكم العقل بالاحتياط والظاهر

ان حكم

ان حكم العقل بالاحتياط من حيث هو احتياط على تقدير كونه الزاميا لمحض الاطمينان ودفع احتمال
العقاب وكما انه اذا تيقن بالضرر بل وكما ان امر الشارع بالاطاعة في قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول لمحض
الارشاد لئلا يقع العبد في عقاب المعصية ويفوته ثواب الطاعة ولا يترتب على مخالفته سوى
ذلك فكذلك امره بالاخذ بما يامن معه الضرر ولا يترتب على موافقته سوى الامان المذكور ولا
على مخالفته سوى الوقوع في الحرام الواقعي على تقدير تحققه ويشهد لما ذكرنا ان ظاهر الاخبار
حصر حكمة الاجتناب عن الشبهة في التفصي عن الهلكة الواقعية لئلا يقع فيها من حيث لا يعلم
واقترانه مع الاجتناب عن الحرام المعلوم في كونه ورعا ومن المعلوم ان الامر باجتناب المحرمات في هذه
الاخبار ليس الا للارشاد لا يترتب على موافقتها ومخالفتها سوى الخاصية الموجودة في
المأمور به وهو الاجتناب عن الحرام او فوتها فكذلك الامر باجتناب الشبهة لا يترتب على موافقته
سوى ما يترتب على نفس الاجتناب لو لم يامر به الشارع بل فعله المكلف حذرا من الوقوع في الحرام ولا
يبعد التزام ترتب الثواب عليه من حيث انه انقياد واطاعة حكمية فيكون حينئذ حال الاحتياط والامر به حال
نفس الاطاعة الحقيقية والامر بها في كون الامر لا يزيد فيه على ما ثبت فيه من المدح والثواب
لولا الامر هذا ولكن الظاهر من بعض الاخبار المتقدمة مثل قوله ع من ارتكب الشبهات نازعته نفسه الى
ان يقع في المحرمات وقوله من ترك الشبهات كان لما استبان له من الاثم اترك وقوله من يرتع حول الحمى اوشك
ان يقع فيه هو كون الامر للاستحباب وحكمته ان لا يهون عليه ارتكاب المحرمات المعلومة ولازم ذلك
استحقاق الثواب على اطاعة اوامر الاحتياط مضافا الى الخاصية المترتبة على نفسه ثم لا فرق فيما ذكرنا
من حسن الاحتياط بالترك بين افراد المشتبه حتى مورد دوران الامر بين الاستحباب والتحريم بناء على ان
دفع المفسدة الملزمة للترك اولى من جلب المصلحة الغير الملزمة وظهور الاخبار المتقدمة في ذلك
ايضا ولا يتوهم انه يلزم من ذلك عدم حسن الاحتياط بتركه اذ لا ينفك ذلك عن احتمال كون
فعله تشريعا محرما الا ان حرمة التشريع تابعة لتحققه ومع اتيان ما احتمل كونها عبادة لداعي هذا الاحتمال
لا يتحقق موضوع التشريع ولذا قد يجب الاحتياط مع هذا الاحتمال كما في الصلوة الى اربع جهات او
في الثوبين المشتبهين وغيرهما وسيجيء زيادة توضيح لذلك انشاء الله **الرابع** نسب الوحيد البهبهاني
قدس سره الى الاخباريين مذاهب اربعة فيما لا نص فيه التوقف والاحتياط والحرمة الظاهرية و
الحرمة الواقعية فيحتمل رجوعها الى معنى واحد وكون اختلافها في التعبير لاجل اختلاف ما
ركنوا اليه من ادلة القول بوجوب اجتناب الشبهة فبعضهم ركن الى اخبار التوقف وآخر الى اخبار
الاحتياط وثالث الى اوامر ترك الشبهات مقدمة لتجنب المحرمات كحديث التثليث ورابع الى اوامر
ترك المشتبهات من حيث انها مشتبهات فان هذا الموضوع في نفسه حكمه الواقعي الحرمة والاظهر
ان التوقف اعم بحسب المورد من الاحتياط لشموله الاحكام المشتبهة في الاموال والاعراض والنفوس
مما يجب فيها الصلح او القرعة فمن عبر به اراد وجوب التوقف في جميع الوقائع الخالية عن النص العام والخاص

والاحتياط اعم من موارد احتمال التحريم فمن عبر به اراد الاعم من محتمل التحريم ومحتمل الوجوب مثل وجوب
السورة او وجوب الجزء المردد بين نصف الصيد كله واما الحرمة الظاهرية والواقعية فيحتمل
الفرق بينهما بان المعبر بالاولى قد لاحظ الحرمة من حيث عروضها لموضوع محكوم بحكم واقعي
فالحرمة ظاهرية والمعبر بالثانية قد لاحظها من حيث عروضها لمشتبه الحكم وهو موضوع من
الموضوعات الواقعية فالحرمة واقعية او بملاحظة انه اذا منع الشارع المكلف
المكلف من حيث انه جاهل بالحكم من الفعل فلا يعقل اباحته له واقعا لان معنى الاباحة الاذن والترخيص
فتأمل ويحتمل الفرق بان القائل بالحرمة الظاهرية يحتمل ان يكون الحكم في الواقع هي الاباحة الا ان ادلة الاحتياط
عن الشبهات حرمتها ظاهرا والقائل بالحرمة الواقعية انما يتمسك في ذلك باصالة الحظر في
الاشياء من باب قبح التصرف فيما يختص بالغير بغير اذنه ويحتمل الفرق بان معنى الحرمة الظاهرية حرمة
الشيء في الظاهر فيعاقب عليه مطلقا وان كان مباحا في الواقع والقائل بالحرمة الواقعية يقول بانه
لا حرمة ظاهرا اصلا فان كان في الواقع حراما استحق المؤاخذة عليه والا فلا وليس معناها ان المشتبه
حرام واقعا بل معناه انه ليس فيه الا الحرمة الواقعية على تقدير ثبوتها فان هذا احد الاقوال المتقدم
للاخباريين في المسألة على ما ذكره العلامة الوحيد المتقدم في موضع اخر حيث قال بعد ذكر
التثليث المتقدم بانه لا يدل على الحظر او وجوب التوقف بل مقتضاه ان مرتكب الشبهة وانفق
كونه حراما في الواقع يهلك لا مطلقا ويخطر بخاطري ان من الاخباريين من يقول بهذا المعنى انتهى و
لعل هذا القائل اعتمد في ذلك على ما ذكرنا سابقا من ان الامر العقلي والنقلي بالاحتياط للارشاد
من قبيل اوامر الطبيب لا يترتب على موافقتها ومخالفتها عدا ما يترتب على نفس الفعل المأمور به
او تركه لو لم يكن امر نعم الارشاد على مذهب هذا الشخص على وجه اللزوم كما في بعض اوامر الطبيب
لا للاولوية كما اختاره القائلون بالبرائة واما ما يترتب على نفس الاحتياط فليس الا ٥
التخلص عن الهلاك المحتمل في الفعل نعم فاعله يستحق المدح من حيث تركه لما يحتمل ان يكون تركه
مطلوبا عند المولى ففيه نوع من الانقياد ويستحق عليه المدح والثواب واما تركه فليس فيه
الا التجري بارتكاب ما يحتمل ان يكون مبغوضا للمولى ولا دليل على حرمة التجري على هذا الوجه
واستحقاق العقاب عليه بل عرفت في مسألة حجية العلم المناقشة في حرمة التجري بما هو اعظم
من ذلك كان يكون الشيء مقطوع الحرمة بالجهل المركب ولا يلزم من تسليم استحقاق الثواب
على الانقياد بفعل الاحتياط استحقاق العقاب بترك الاحتياط والتجري في الاقدام على
ما يحتمل كونه مبغوضا وسيأتي تمام توضيح ذلك في الشبهة المحصورة ان شاء الله تعالى الخامس
ان اصل اصالة الاباحة في مشتبه الحكم انما هو مع عدم اصل موضوعي حاكم عليها فلو شك
في حل اكل حيوان مع العلم بقبوله التذكية جرى اصالة الحل وان شك فيه من جهة الشك في قبوله للتذكية في قبوله
فالحكم الحرمة لاصالة عدم التذكية لان من شرائطها قابلية المحل وهي مشكوكة فيحكم بعدمها و

كون

وكون الحيوان ميتة ويظهر من المحقق والشهيد الثانيين قدس سرهما فيما اذا شك في حيوان متولد
من طاهر ونجس لا يتبعهما في الاسم وليس له مماثل ان الاصل فيه الطهارة والحرمة فان كان
الوجه فيه اصالة عدم التذكية فانما يحسن مع الشك في قبول التذكية وعدم عموم يدل
على جواز تذكية كل حيوان الا ما خرج كما ادعاه بعض وان كان الوجه فيه اصالة حرمة اكل
لحمه قبل التذكية لاجل كونه من الميتة فاذا فرض جواز التذكية ففيه ان الحرمة قبل التذكية
خرج عن الميتة فيحتاج حرمته الى موضوع اخر ولو شك في قبول التذكية رجع الى الوجه
السابق وكيف كان فلا يعرف وجه لرفع اليد عن اصالة الحل والاباحة نعم ذكر شارح الروضة
وجها اخر ونقله بعض محشيها عن الشهيد في القواعد قال شارح الروضة ان كلا من النجاسات
والمحللات محصورة فاذا لم يدخل المحصور فيها كان الاصل طهارته وحرمة لحمه وهو ظاهر انتهى
ويمكن منع حصر المحللات بل المحرمات محصورة والعقل والنقل دل على اباحة ما لم يعلم حرمته
ولذا يتمسكون كثيرا باصالة الحل في باب الاطعمة والاشربة ولو قيل ان الحل انما علق في قوله تعالى
قل احل لكم الطيبات المفيد للحصر في مقام الجواب عن الاستفهام فكل ما شك في كونه طيبا
فالاصل عدم احلال الشارع له قلنا ان التحريم محمول في القرآن على الخبائث والفواحش فاذا
شك فيه فالاصل عدم التحريم ومع تعارض الاصلين يرجع الى اصالة الاباحة وعموم قوله تعالى
قل لا اجد فيما اوحي الي وقوله تعالى لم تحرم ما احل الله مع انه يمكن فرض كون الحيوان مما ثبت كونه
طيبا بل الطيب ما لا يستقذر فهو امر عدمي يمكن احرازه بالاصل عند الشك فتدبر السادس
حكي عن بعض الاخباريين كلام لا يخلو ايراده عن فائدة وهو انه هل يجوز احد ان يقف عبد من
عباد الله تعالى فيقال له بما كنت تعمل في الاحكام الشرعية فيقول كنت اعمل بقول المعصوم و
اقتفي اثره وما يثبت من المعلوم فان اشتبه علي شيء عملت بالاحتياط افيزل قدم هذا
العبد عن الصراط ويقابل بالاهانة والاحباط فيؤمر به الى النار ويحرم مرافقة الابرار هيهات
هيهات ان يكون اهل التسامح والتساهل في الدين خالدين في الجنة واهل الاحتياط
في النار معذبين انتهى كلامه اقول لا يخفى على العوام فضلا عن غيرهم ان احدا لا
يقول بحرمة الاحتياط ولا ينكر حسنه وانه سبيل النجاة واما الافتاء بوجوب الاحتياط
فلا اشكال في انه غير مطابق للاحتياط لاحتمال حرمته فان ثبت وجوب الافتاء فالامر يدور
بين الوجوب والتحريم والا فلا احتياط في ترك الفتوى وح يحكم الجاهل بما يحكم به عقله فان التفت
الى قبح العقاب من غير بيان لم يكن عليه بأس في ارتكاب المشتبه وان لم يلتفت اليه واحتمل العقاب كان مجبولا على
الالتزام بتركه كمن احتمل ان فيما يريد سلوكه من الطريق سبعا وعلى كل تقدير فلا ينفع قول الاخباريين
له ان العقل يحكم بوجوب الاحتياط من باب دفع الضرر المحتمل ولا قول الاصولي له ان العقل يحكم
بنفي البأس في الاشتباه وبالجملة فالمجتهدون لا ينكرون على العامل بالاحتياط والافتاء بوجوبه

من الاخباريين نظير الاستثناء بالبراءة من المجتهدين ولا مفيض من الامرين في البين ومفاسد
الالتزام بالاحتياط ليست باقل من مفاسد الارتكاب للشبهة كما لا يخفى فما ذكره هذا
الاخباري من الانكار لم يعلم توجيهه الى احد والله العالم وهو الحاكم المسئلة
الثانية ما اذا كان دوران حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب من جهة اجمال النص
اما بان يكون اللفظ الدال على الحكم كالنص المجرد عن القرينة اذا قلنا باشتراكه لفظا بين
الحرمة والكراهة واما بان يكون الدال على متعلق الحكم كك سواء كان الاجمال في وضعه
كالغناء اذا قلنا باجماله فيكون المشكوك في كونه غناء محتمل الحرمة ام كان الاجمال في المراد منه
كما اذا شك في شمول الخمر للخمر الغير المسكر ولم يكن هناك اطلاق يؤخذ به والحكم في ذلك كله كما
في المسئلة الاولى والادلة المذكورة من الطرفين جارية هنا وربما يتوهم ان الاجمال
اذا كان في متعلق الحكم كالغناء وشرب الخمر الغير المسكر كان داخلا في الشبهة في طريق الحكم
وهو فاسد المسئلة الثالثة ان يدور حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب من جهة
تعارض النصين وعدم ثبوت ما يكون مرجحا لاحدهما والاقوى فيه ايضا عدم وجوب الاحتياط
لعدم الدليل عليه عدا ما تقدم من الوجوه المذكورة التي عرفت حالها وبعض ما ورد
في خصوص تعارض النصين مثل ما في عوالي اللئالي من مرفوعة العلامة الى زرارة عن
مولينا ابي جعفر ع قال قلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان
فبايهما نعمل فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ النادر فقلت
يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال عليه السلام خذ بما يقول
اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان عندي
فقال انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم
قلت ربما كانا موافقين لهما او مخالفين لهما فكيف نصنع قال فخذ بما فيه الحائطة
لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما موافقان للاحتياط او مخالفان فكيف اصنع
قال اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الآخر الحديث وهذه الرواية وان كانت اخص
من اخبار التخيير الا انها ضعيفة السند وقد طعن صاحب الحدائق فيها وفي كتاب العوالي
وصاحبه فقال ان الرواية المذكورة لم نقف عليها في غير كتاب العوالي مع ما هي عليها
من الارسال وما عليه الكتاب المذكور من نسبة صاحبه الى التساهل في نقل الاخبار والاهمال
وخلط غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها كما لا يخفى على من لاحظ الكتاب المذكور انتهى ثم
اذا لم نقل بوجوب الاحتياط ففي كون اصل البراءة مرجحا لما يوافقه او كون الحكم الوقف او
التساقط او الرجوع الى الاصل او التخيير بين الخبرين في اول الامر او دائما وجوه ليس هنا
محل ذكرها فان المقصود هنا نفي وجوب الاحتياط والله العالم بحقايق الاحكام نعم هنا

تنبيه

زيادة

نسخة ملخصه

شيء وهو ان الاصوليين عنونوا في باب التراجيح الخلاف في باب تقديم الخبر الموافق للاصل
على المخالف ونسب تقديم المخالف وهو المسمى بالناقل الى اكثر الاصوليين بل الى جمهورهم منهم العلامة
قدس سره وعنونوا ايضا مسئلة تقديم الخبر الدال على الاباحة على الدال على الحظر
والخلاف فيه ونسب تقديم الحاظر على المبيح الى المشهور بل يظهر من المحكي عن بعضهم عدم الخلاف
في ذلك والخلاف في المسئلة الاولى ينافي الوفاق في الثانية كما ان قول الاكثر فيهما
مخالف لما اشتهر من عمل علمائنا على عدم تقديم المخالف للاصل بل التخيير او الرجوع الى
الاصل الذي هو وجوب الاحتياط عند الاخباريين والبراءة عند المجتهدين
حتى العلامة مضافا الى ذهاب جماعة من اصحابنا في المسئلتين الى التخيير ويمكن
ان يقال ان مرادهم من الاصل في مسئلة الناقل والمقرر اصالة البراءة من الوجوب لا اصالة
الاباحة فيفارق مسئلة تعارض المبيح والحاظر وان حكم اصحابنا بالتخيير او الاحتياط لاجل
الاخبار الواردة لا لمقتضى نفس مدلولي الخبرين من حيث هما فيفارق المسئلتين لكن هذا
الوجه قد يأباه مقتضى ادلتهم فلاحظ وتأمل المسئلة الرابعة دوران الحكم بين الحرمة
وغير الوجوب مع كون الشك في الواقعة الجزئية لاجل الاشتباه في بعض الامور الخارجية
كما اذا شك في حرمة شرب مائع واباحته للتردد في انه خل او خمر وفي حرمة لحم المتردد
بين كونه من الشاة او من الارنب والظاهر عدم الخلاف في ان مقتضى الاصل فيه الاباحة
للاخبار الكثيرة في ذلك مثل قوله تعالى ع كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام وكل
شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال واستدل العلامة رحمه الله في التذكرة على ذلك
برواية مسعدة بن صدقة كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك
وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعله سرقة او العبد يكون عندك ولعله حر قد باع
نفسه او قهر فبيع او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين
لك او تقوم به البينة وتبعه عليه جماعة من المتأخرين ولا اشكال في ظهور صدرها في المدعى
الا ان الامثلة المذكورة فيها ليس الحل فيها مستندا الى اصالة البراءة الحلية فان الثوب والعبد
ان لوحظا باعتبار اليد عليهما حكم بحل التصرف فيهما لاجل اليد وان لوحظا مع قطع
النظر عن اليد كان الاصل فيهما حرمة التصرف لاصالة بقاء الثوب على ملك الغير واصالة
الحرية في الانسان المشكوك في رقيته وكذا الزوجة ان لوحظ فيها اصل عدم تحقق النسب
او الرضاع فالحلية مستندة اليه وان قطع النظر عن هذا الاصل فالاصل عدم تأثير العقد فيها
فيحرم وطيها وبالجملة فهذه الامثلة الثلاثة بملاحظة الاصل الاولي محكومة بالحرمة
والحكم بحليتها انما هو من حيث الاصل الموضوعي الثانوي فالحل غير مستند الى اصالة الاباحة
في شيء منها هنا ولكن في الاخبار المتقدمة بل جميع الادلة المتقدمة من الكتاب و

هنا

نعلم

او خدع فبيع

غير هذا

والعقل كفاية مع ان صدورها او ذيلها ظاهر في المدعى وتوهم عدم جريان قبح
التكليف بلا بيان هنا نظرا الى ان الشارع بين حكم الخمر مثلا فيجب ح اجتناب كل ما يحتمل
كونه خمرا من باب المقدمة العلمية فالعقل لا يقبح العقاب خصوصا على تقدير مصادفة
الحرام مدفوع بان النهي عن الخمر يوجب حرمة الافراد المعلومة تفصيلا والمعلومة اجمالا المتردد
بين محصور والاول لا يحتاج الى مقدمة علمية والثاني يتوقف على الاجتناب من اطراف
الشبهة لا غير واما ما احتمل كونه خمرا من دون علم اجمالي فلم يعلم من النهي تحريمه وليس مقدمة
للعلم باجتناب فرد محرم يحسن العقاب عليه فلا فرق بعد فرض عدم العلم بحرمته ولا
بتحريم خمر يتوقف العلم باجتنابه على اجتنابه بين هذا الفرد المشتبه وبين الموضوع الكلي المشتبه
حكمه كشرب التتن في قبح العقاب عليه وما ذكر من التوهم جار فيه ايضا لان العمومات الدالة
على حرمة الخبائث والفواحش وما نهيكم عنه فانتهوا تدل على حرمة امور واقعية يحتمل كون شرب
التتن منها ومنشأ التوهم المذكور تعلق الحكم بكلي مردد بين مقدار معلوم وبين اكثر منه
فيتخيل ان التردد في المكلف به مع العلم بالتكليف فيجب الاحتياط ونظير هذا التوهم قد وقع
في الشبهة الوجوبية حيث يخيل بعض ان دوران ما فات من الصلوة بين الاقل والاكثر موجب
للاحتياط من باب وجوب المقدمة العلمية وقد عرفت وسيأتي انه غير فان قلت ان الضرر محتمل
في هذا الفرد المشتبه لاحتمال كونه محرما فيجب دفعه قلنا ان اريد بالضرر العقاب وما يجري مجراه
من الامور الاخروية فهو مأمون بحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان وان اريد ما لا يدفع
العقل ترتبه من غير بيان كما في المضار الدنيوية فوجوب دفعه عقلا لو سلم كما تقدم من الشيخ
وجماعة لم يسلم وجوبه شرعا لان الشارع صرح بحليته ما لم يعلم حرمته فلا عقاب عليه كيف وقد
يحكم الشارع بجواز ارتكاب الضرر القطعي الغير المتعلق بامر المعاد كما هو المفروض في الضرر المحتمل
في المقام فان قيل نختار اولا احتمال الضرر المتعلق بامور الآخرة والعقل لا يدفع ترتبه
من دون بيان لاحتمال المصلحة في عدم البيان وتوكل الامر الى ما يقتضيه العقل كما
صرح في العدة في جواب ما ذكره القائلون باصالة الاباحة من انه لو كان ه
هناك في الفعل مضرة لوجب بيانها وثانيا نختار المضرة الدنيوية و
تحريمه ثابت شرعا لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة كما استدل
به الشيخ ايضا في العدة على دفع اصالة الاباحة وهذا الدليل ومثله
رافع للحلية الثابتة لقولهم عليهم السلام كل شيء لك حلال حتى تعرف انه
حرام قلت لو سلمنا احتمال المصلحة في عدم بيان الضرر الاخروي الا ان قولهم
عليهم السلام كل شيء لك حلال ~~حتى تعلم~~ بيان لعدم الضرر الاخروي
واما الضرر الغير الاخروي فوجوب دفع المشكوك منه ممنوع وآية التهلكة مختصة بمظنة

ملاحظة

الهلاك وقد صرح الفقهاء في باب المسافر بان سلوك الطريق الذي يظن معه العطب معصية دون
مطلق ما يحتمل فيه ذلك وكذا في باب التيمم والافطار لم يرخصوا الا مع ظن الضرر الموجب لحرمة العبادة
بدون الشك نعم ذكر قليل من متأخري المتأخرين انسحاب حكم الافطار والتيمم مع الشك ايضا لكن
لا من جهة حرمة ارتكاب مشكوك الضرر بل لدعوى تعلق الحكم في الادلة بخوف الضرر الصادق مع الشك
بل بعض افراد الوهم ايضا لكن الانصاف الزام العقل بدفع الضرر المشكوك فيه كالحكم بدفع الضرر المتيقن
كما يعلم بالوجدان عند وجود مائع محتمل السمية اذا فرض تساوي الاحتمالين من جميع الوجوه لكن
حكم العقل بوجوب دفع الضرر المتيقن انما هو بملاحظة نفس الضرر الدنيوي من حيث هو كما يحكم بوجوب
دفع الضرر الاخروي كذلك الا انه قد يتحد مع الضرر الدنيوي عنوان يترتب عليه نفع اخروي فلا يستقل
العقل بوجوب دفعه ولذا لا ينكر العقل امر الشارع بتسليم النفس للحدود والقصاص وتعريضها له في الجهاد
والاكراه على القتل او على الارتداد وح فالضرر الدنيوي المقطوع يجوز ان يبيحه الشارع لمصلحة فاباحة
الضرر المشكوك لمصلحة الترخيص على العباد او لغيرها من المصالح اولى بالجواز فان قلت اذا فرضنا قيام
امارة غير معتبرة على الحرمة فظن الضرر يجب دفعه مع اتفاقهم على عدم الفرق بين الشك والظن
الغير المعتبر قلنا الظن بالحرمة لا يستلزم الظن بالضرر اما الاخروي فلان المفروض عدم البيان فيقبح
اما الدنيوي فلان الحرمة لا يلازم الضرر الدنيوي بل القطع بها ايضا لا يلازمه لاحتمال انحصار المفسدة
فيما يتعلق بالامور الاخروية ولو فرض حصول الظن بالضرر الدنيوي فلا محيص عن التزام حرمته كسائر ما
ظن فيه الضرر الدنيوي من الحركات والسكنات

وينبغي التنبيه على امور الاول

ان محل الكلام في الشبهة الموضوعية المحكومة بالاباحة ما اذا لم يكن هناك اصل موضوعي يقضي بالحرمة
فمثل المرأة المترددة بين الزوجة والاجنبية خارج عن محل الكلام لان اصالة عدم علاقة الزوجية
المقتضية للحرمة بل استصحاب الحرمة حاكمة على اصالة الاباحة ونحو المردد بين مال نفسه وملك غيره
مع سبق ملك الغير له واما مع عدم سبق ملك احد عليه فلا ينبغي الاشكال في عدم ترتب احكام ملكه
عليه من جواز بيعه ونحوه مما يعتبر فيه تحقق المالية واما اباحة التصرفات الغير المترتبة في الادلة على
ملكه فيمكن القول بها للاصل ويمكن عدمه لان الحلية في الاملاك لا بد لها من سبب محلل بالاستقراء
ولقوله لا يحل مال الا من حيث احله الله ومبنى الوجهين ان اباحة التصرف هي المحتاجة الى السبب فيحرم
مع عدمه ولو بالاصل او ان حرمة التصرف محمولة في الادلة على ملك الغير فمع عدم تملك الغير ولو بالاصل
ينتفي الحرمة ومن قبيل ما لا يجري فيه اصالة الاباحة اللحم المتردد بين المذكى والميتة فان اصالة عدم التذكية
المقتضية للحرمة والنجاسة حاكمة على اصالتي الاباحة والطهارة وربما يتخيل خلاف ذلك تارة لعدم حجية
استصحاب عدم التذكية واخرى لمعارضة اصالة عدم التذكية باصالة عدم الموت والحرمة والنجاسة من
احكام الميتة والاول مبني على عدم حجية الاستصحاب ولو في الامور العدمية والثاني مدفوع اولا بانه
يكفي في الحكم بالحرمة عدم التذكية ولو بالاصل ولا يتوقف على ثبوت الموت حتى ينتفي بانتفائه ولو بحكم الاصل

المال

والدليل عليه استثناء ما ذكيتم من قوله وما اكل السبع فلم يبح الشارع الا ما ذكى وانا طه اباحة الاكل بما ذكر اسم الله
عليه وغيره من الامور الوجودية المعتبرة في التذكية فاذا انتفى بعضها ولو بحكم الاصل انتفت الاباحة وثانيا
ان الميتة عبارة عن غير المذكى اذ ليست الميتة خصوص ما مات حتف انفه بل كل زهاق روح انتفى فيه شرط
من شروط التذكية فهي ميتة شرعا وتمام الكلام في الفقه **الثاني** ان الشيخ الحر اورد في بعض كلماته
اعتراضا على معاشر الاخباريين وحاصله انه ما الفرق بين الشبهة في نفس الحكم وبين الشبهة في طريقه حيث
اوجبتم الاحتياط في الثاني دون الاول واجاب بما لفظه ان حد الشبهة في الحكم ما اشتبه حكمه الشرعي اعني الاباحة
والتحريم كمن شك في اكل الميتة انه حلال او حرام وحد الشبهة في طريق الحكم الشرعي ما اشتبه فيه موضوع الحكم
مع كون محموله معلوما كما في اشتباه اللحم الذي يشترى من السوق لا يعلم انه مذكى او ميتة مع العلم بان المذكى
حلال والميتة حرام ويستفاد هذا التقسيم من احاديث الائمة ومن وجوه عقلية مؤيدة لتلك الاحاديث ويأتي
بعضها الى ان قال وقسم متردد بين القسمين وهي الافراد التي ليست بظاهرة الفردية لبعض الانواع وليس اشتباهها بسبب
من الامور الدنيوية كاختلاط الحلال بالحرام بل اشتباهها بسبب امر ذاتي اعني اشتباه صنفها في نفسها كبعض
افراد الغناء الذي قد ثبت تحريم نوعه واشتبه انواعه في افراد يسيرة وبعض افراد الخبائث الذي قد ثبت
تحريم نوعه واشتبه بعض افراده حتى اختلف العقلاء فيها ومنها شرب التتن وهذا النوع يظهر من الاخبار
دخوله في الشبهات التي ورد الامر باجتنابها وهذه التفاصيل يستفاد من مجموع الاحاديث ونذكر ما يدل على
ذلك وجوها منها قوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال فهذا واشباهه صادق على الشبهة في طريق الحكم
الى ان قال واذا حصل الشك في تحريم الميتة لم يصدق عليها ان فيها حلالا وحراما **اقول** كان مطلبه ان
هذه الروايات وامثالها مخصصة لعموم ما دل على وجوب التوقف والاحتياط في مطلق الشبهة والا فجريان اصالة
الاباحة في الشبهة الموضوعية لا ينفي جريانها في الشبهة الحكمية مع ان سياق اخبار التوقف والاحتياط يابى عن
التخصيص من حيث اشتمالها على العلة العقلية لحسن التوقف والاحتياط اعني الحذر من الوقوع في الحرام
والهلكة فحملها على الاستحباب اولى ثم قال ومنها قوله حلال بين وحرام بين وشبهات وهذا انما
ينطبق على الشبهة في نفس الحكم والا لم يكن الحلال البين ولا الحرام البين ولا يعلم احدهما من الاخر الا علام
الغيوب وهذا ظاهر واضح **اقول** فيه مضافا الى ما ذكرنا من اباء سياق الخبر عن التخصيص ان رواية التثليث التي
هي العمدة من ادلتهم ظاهرة في حصر ما يبتلي به المكلف من الافعال في ثلثة فان كانت عامة للشبهة الموضوعية ايضا صح الحصر
وان اختص بالشبهة الحكمية كان الفرد الخارجي المردد بين الحلال والحرام قسما رابعا لانه ليس حلالا بينا ولا حراما
بينا ولا مشتبه الحكم ولو استشهد بما قبل النبوي من قول الصادق انما الامور ثلثة كان ذلك اظهر في الاختصاص
بالشبهة الحكمية اذ المحصور في هذه الفقرة الامور التي يرجع فيها الى بيان الشارع فلا يرد اخلاله لكون الفرد الخارجي
المشتبه امرا رابعا للثلاثة واما ما ذكره من المانع لشمول النبوي للشبهة الموضوعية من انه لا يعلم الحلال من الحرام
الا علام الغيوب ففيه انه ان اريد عدم وجودهما ففيه ما لا يخفى وان اريد ندرتهما ففيه ان الندرة تمنع من اختصاص النبوي
بالنادر لا من شموله مع انه ان ادعى كون الحلال البين من حيث الحكم اكثر من الحلال البين من حيث الموضوع قابله المنع بل

المعلومة اكثر بمراتب من المحرمات الكلية المعلوم تحريمها ثم قال ومنها ما ورد من الامر البليغ باجتناب
ما يحتمل الحرمة والاباحة بسبب تعارض الادلة وعدم النص وذلك واضح الدلالة على اشتباه نفس الحكم
الشرعي **اقول** ما دل على التخيير والتوسعة مع التعارض وعلى الاباحة مع عدم ورود النهي وان
لم يكن في الكثرة بمقدار ادلة التوقف والاحتياط الا ان الانصاف ان دلالتها على الاباحة والرخصة اظهر من
دلالة تلك الاخبار على وجوب الاجتناب قال ومنها ان ذلك وجه للجمع بين الاخبار لا يكاد يوجد
اقرب منه **اقول** مقتضى الانصاف ان حمل ادلة الاحتياط على الرجحان المطلق اقرب مما ذكره ثم قال
ما حاصله ومنها ان الشبهة في نفس الحكم يسئل عنها الامام بخلاف الشبهة في طريق الحكم لعدم وجوب
السؤال عنه بل علمهم بجميع افراده غير معلوم ومعلوم العدم لانه من علم الغيب فلا يعلمه الا الله وان
كانوا يعلمون منه ما يحتاجون اليه واذا شاؤا ان يعلموا شيئا علموه انتهى ما ذكره من الفرق لا مدخل له فان
طريق الحكم لا يجب الفحص عنه وازالة الشبهة فيه لا من الامام ولا من غيره من الطرق الممكنة منها والرجوع
الى الامام انما يجب فيما تعلق التكليف فيه بالواقع على وجه لا يعذر الجاهل المتمكن من العلم واما مسئلة
مقدار معلومات الامام من حيث العموم والخصوص وكيفية علمه بها من حيث توقفه على مشيتهم او على التفاتهم
الى نفس الشيء او عدم توقفه على ذلك فلا يكاد يظهر من الاخبار المختلفة في ذلك ما يطمئن به النفس
فالاولى وكول علم ذلك اليهم صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين ثم قال ومنها ان اجتناب الشبهة في نفس
الحكم امر ممكن مقدور لان انواعه محصورة بخلاف الشبهة في طريق الحكم فاجتنابها غير ممكن لما اشرنا اليه من عدم
وجود الحلال البين ولزوم تكليف ما لا يطاق والاجتناب عما يزيد على قدر الضرورة حرج عظيم وعسر شديد
لاستلزام الاقتصار في اليوم والليلة على لقمة واحدة وترك جميع الانتفاعات انتهى **اقول** لا ريب ان
اكثر الشبهات الموضوعية لا يخلو عن امارات الحل والحرمة كيد المسلم والسوق واصالة الطهارة وقول المدعي بلا
معارض والاصول العدمية المجمع عليها عند المجتهدين والاخباريين على ما صرح به المحدث الاسترابادي
كما سيجيء نقل كلامه في الاستصحاب وبالجملة فلا يلزم حرج من الاجتناب في الموارد الخالية عن هذه الامارات
لقلتها قال ومنها ان اجتناب الحرام واجب عقلا ونقلا ولا يتم الا باجتناب ما يحتمل التحريم مما اشتبه حكمه الشرعي
ومن الافراد الغير الظاهرة الفردية وما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا فهو واجب الى غير ذلك من الوجوه وان امكن
المناقشة في بعضها فمجموعها في مثل ذلك كاف شاف في المقام والله اعلم بحقائق الاحكام **اقول** الدليل
المذكور اولى بالدلالة على وجوب الاجتناب من الشبهة في طريق الحكم بل لو تم لم يتم الا فيه لان وجوب الاجتناب
عن الحرام لم يثبت الا بدليل حرمة ذلك الشيء او امر وجوب اطاعة الاوامر والنواهي مما ورد في الشرع
وحكم به العقل فهي كلها تابعة لتحقق الموضوع اعني الامر والنهي والمفروض الشك في تحققهما فاذا
فرض عدم الدليل على الحرمة فاين وجوب ذي المقدمة حتى يثبت وجوبها نعم يمكن ان يقال في الشبهة في طريق الحكم
بعد ما قام الدليل على حرمة الخمر يثبت وجوب الاجتناب عن جميع افراده الواقعية ولا يحصل العلم بموافقة
هذا الامر العام الا بالاجتناب عن كل ما احتمل حرمته لكنك عرفت الجواب عنه سابقا وان التكليف بذي المقدمة

عن مجرد الاباحة العلم التفصيلي او الاجمالي لان الاجتناب عما يحتمل الحرمة احتمالا مجردا عن العلم الاجمالي لا
لانفسا ولا مقدمة وانقطع العلم **الثالث** انه لا شك في حكم العقل والنقل برجحان الاحتياط مطلقا حتى
فيما كان هناك امارة على الحل معتبرة على اصالة الاباحة الا انه لا ريب ان الاحتياط في الجميع موجب لاختلال
النظام كما ذكره المحدث المتقدم ذكره بل يلزم ازيد مما ذكره فلا يجوز الامر به من الحكيم لمنافاته للغرض و
التبعيض بحسب الموارد واستحباب الاحتياط حتى يلزم الاختلال ايضا مشكل لان تحديده في غاية العسر فيحتمل
التبعيض بحسب الاحتمالات فيحتاط في المظنونات واما المشكوكات فضلا عن انضمام الموهومات اليها
فالاحتياط فيها حرج مخل بالنظام ويدل على هذا العقل بعد ملاحظة حسن الاحتياط مطلقا واستلزام كليته
الاختلال ويحتمل التبعيض بحسب المحتملات فالحرام المحتمل اذا كان من الامور المهمة في نظر الشارع كالدماء
الدماء والفروج بل مطلق حقوق الناس بالنسبة الى حقوق الله تعالى ويدل على هذا جميع ما ورد من التأكيد
امر النكاح وانه شديد وانه يكون منه الولد منها ما تقدم من قوله ع لا تجامعوا على النكاح بالشبهة
قال ع فاذا بلغك ان امرأة ارضعتك الى ان قال ان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وقد
تعارض هذه بما دل على عدم وجوب السؤال والتوبيخ عليه وعدم قبول قول من يدعي حرمة المعقودة ما
او بشرط عدم كونه ثقة وغير ذلك ومنها مسألة التسهيل وعدم وجوب الاحتياط فلا ينافي الاستحباب ويحتمل
التبعيض بين موارد الامارة على الاباحة وموارد لا يوجد الا اصالة الاباحة فيحمل ما ورد من الاجتناب
عن الشبهات والوقوف عند الشبهات على الثاني دون الاول لعدم صدق الشبهة بعد الامارة الشرعية
على الاباحة فان الامارات في الموضوعات بمنزلة الادلة في الاحكام مزيلة للشبهة خصوصا اذا كان المراد من الشبهة
ما يتحير في حكمه ولا بيان من الشارع لا عموما ولا خصوصا بالنسبة اليه دون مطلق ما فيه الاحتمال وهذا
بخلاف اصالة الاباحة فانها حكم في مورد الشبهة لا مزيل لها هذا ولكن ادلة الاحتياط لا ينحصر مما ذكر فيه
لفظ الشبهة بل العقل مستقل بحسن الاحتياط مطلقا فالاولى الحكم برجحان الاحتياط في كل موضع لا يلزم منه
الحرام وما ذكر من ان تحديد الاستحباب بصورة لزوم الاختلال عسر فهو انما يقدح في وجوب الاحتياط
لا في حسنه **الرابع** اباحة ما يحتمل الحرمة غير مختصة بالعاجز عن الاستعلام بل يشمل القادر على
العلم بالواقع لعموم ادلته من العقل والنقل وقوله ع في ذيل رواية مسعدة بن صدقة والاشياء كلها على
هذا حتى يستبين لك غيره او تقوم به البينة فان ظاهره حصول الاستبانة او قيام البينة لا بالتحصيل وقوله هو
لك حلال حتى يجيئك شاهدان لكن هذا واشباهه مثل قوله ع في اللحم المشترى من السوق كل ولا
تسئل وقوله ليس عليكم المسألة ان الخوارج ضيقوا وقوله ع في حكاية المنقطعة التي تبين لها انها زوج لم
سئلت واردة في موارد وجود الامارة الشرعية على الحلية فلا تشمل ما نحن فيه الا ان المسألة غير
خلافية مع كفاية الاطلاقات **المطلب الثاني** في دوران حكم العقل بين الوجوب والحرمة
من الاحكام وفيه ايضا مسائل **الاولى** فيما اشتبه حكمه الشرعي الكلي من جهة عدم
النص المعتبر كما اذا ورد خبر ضعيف او فتوى جماعة بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال وكالاستهلال في رمضان وغير ذلك
فعل؛

والمعر

والمعروف من الاخباريين هنا موافقة المجتهدين في العمل باصالة البراءة وعدم وجوب الاحتياط
قال المحدث الحر العاملي في باب القضاء من الوسائل انه لا خلاف في نفي الوجوب عند الشك في الوجوب
الا اذا علمنا اشتغال الذمة بعبادة معينة وحصل الشك بين الفردين كالقصر والاتمام والظهر
والجمعة وجزاء واحد للصيد او اثنين ونحو ذلك فانه يجب الجمع بين العبادتين لتحريم تركهما معا
للنص وتحريم الجزم بوجوب احدهما لا بعينه عملا باحاديث الاحتياط انتهى موضع الحاجة وقال
المحدث البحراني في مقدمات كتابه بعد تقسيم اصل البراءة الى قسمين احدهما انها عبارة عن نفي وجوب
فعل وجودي بمعنى ان الاصل عدم الوجوب حتى يقوم دليل على الوجوب وهذا القسم لا خلاف في صحة
الاستدلال به اذ لم يقل احد ان الاصل الوجوب وقال في محكي كتابه المسمى بالدرر النجفية ان كان الحكم المطلوب
دليله هو الوجوب فلا خلاف ولا اشكال في انتفائه حتى يظهر دليله لاستلزام التكليف بدون
الدليل الحرج والتكليف بما لا يطاق انتهى لكنه قده في مسألة وجوب الاحتياط قال بعد القطع بوجوب
الاحتياط ان منه ما يكون مستحبا فالاول كما اذا تردد المكلف في الحكم اما لتعارض الادلة او لتشابهها
عدم وضوح دلالتها او لعدم الدليل بناء على نفي البراءة الاصلية او لكون ذلك الفرد مشكوكا في
اندراجه تحت بعض الكليات المعلومة الحكم او نحو ذلك والثاني كما اذا حصل الشك باحتمال
وجود النقيض لما قام عليه الدليل الشرعي احتمالا مستندا الى بعض الاسباب المجوزة كما اذا كان مقتضى
الدليل الشرعي اباحة شيء وحليته لكن يحتمل قريبا بسبب بعض تلك الاسباب انه مما حرم الشارع و
ان لم يعلم به المكلف ومنه جوائز الجائر ونكاح امرأة بلغك انها ارضعتك او ارضعت معك الرضاع
المحرم الا انه لم يثبت ذلك شرعا ومنه ايضا الدليل المرجوح في نظر الفقيه اما اذا لم يحصل ما
يوجب الشك والريبة فانه يعمل على ما ظهر له من الادلة وان احتمل النقيض في الواقع ولا يستحب له
الاحتياط هنا بل ربما كان مرجوحا لاستفاضة الاخبار بالنهي عن السؤال عند الشراء من سوق
المسلمين ثم ذكر الامثلة للاقسام الثلثة لوجوب الاحتياط اعني اشتباه الدليل وتردده بين الوجوب
والاستحباب وتعارض الدليلين وعدم النص قال ومن هذا القسم ما لم يرد فيه نص من الاحكام التي
لا يعم به البلوى عند من لم يعتمد على البراءة الاصلية فان الحكم فيه ما ذكر كما سلف انتهى وممن يظهر منه
عدم وجوب الاحتياط هنا المحدث الاسترابادي حيث حكى في الفوائد المدنية انه قال ان التمسك
بالبراءة الاصلية انما يجوز قبل اكمال الدين واما بعد تواتر الاخبار بان كل واقعة يحتاج اليها الى يوم
القيمة فيها خطاب قطعي من الله فلا يجوز قطعا كيف يجوز وقد تواتر عنهم ع وجوب التوقف فيما لا يعلم
حكمه معللين بانه بعد اكمال الشريعة لا تخلو واقعة عن حكم قطعي وارد من الله تعالى ومن حكم بغير ما
انزل الله تعالى فاولئك هم الكافرون ثم اقول هذا المقام مما زلت فيه اقدام اقوام من فحول العلماء
فحري بنا ان نحقق المقام ونوضحه بتوفيق الملك العلام ودلالة اهل الذكر ع فنقول التمسك
بالبراءة الاصلية انما يتم عند الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح الذاتيين كما هو المشتهر من كلامهم وهو

الحق

الحق عندي ... على مذهب المدرسين أنه تمامية مثل اكمال الدين لا يعد الا على مذهب من جوّز من
العامة خلو الواقعة عن حكم لا يبقى هنا حكم آخر وهو ان يكون الخطاب الوارد في الواقعة موافقا
للبراءة الاصلية لانا نقول هذا الكلام مما لا يرضى به لبيب لان خطابه تعالى تابع للمصالح والحكم ومقتضيات
الحكم والمصالح مختلفة الى ان قال هذا الكلام مما لا يرتاب في قبحه نظير ان يقال الاصل في الاجسام
تساوي نسبة طبايعها الى جهة السفل والعلو ومن المعلوم بطلان هذا المقال ثم **اقول**
فمدلول الحديث المتواتر بين الفريقين المشتمل على حصر الامور في الثلاثة وحديث دع ما يريبك الى ما
لا يريبك ونظائرهما اخرج كل واقعة لم يكن حكمها بيّنا من البراءة الاصلية واوجب التوقف فيها
ثم قال بعد ان يكون في محتمل الوجوب وقد يكون في محتمل الحرمة ان عادة العامة والمتاخرين من الخاصة
جرت بالتمسك بالبراءة الاصلية ولما ابطلنا جواز التمسك بها في المقامين لعلمنا بان الله اكمل
لنا ديننا وعلمنا بان كل واقعة يحتاج اليها ورد فيها خطاب قطعي من الله تعالى خال عن المعارض وان
بان كل ما جاء به نبينا صلى الله عليه وآله مخزون عند العترة الطاهرة عليهم السلام ولم يرخصوا لنا في التمسك
بالبراءة الاصلية بل اوجبوا التوقف في كل ما لم يعلم حكمه واوجبوا الاحتياط في بعض صوره فعلينا ان نبين ما
يجب ان يفعل في المقامين وسنحققه فيما يأتي انتهى وذكر هناك ما حاصله وجوب الاحتياط عند تساوي احتمال
الامر الوارد بين الوجوب والاستحباب ولو كان ظاهرا في الندب بني على جواز الترك وكذا لو ورد رواية
ضعيفة بوجوب شيء وتمسك في ذلك بحديث ما حجب الله علمه وحديث رفع التسعة قال وخرج عن تحتهما
كل فعل وجودي لم يقطع بجوازه بحديث التثليث **اقول** قد عرفت مما تقدم في نقل كلام المحقق ان التمسك
باصل البراءة منوط بدليل عقلي هو قبح التكليف بما لا طريق الى العلم به وهذا لا دخل له باكمال الدين و
عدمه ولا لكون الحسن والقبح والوجوب والتحريم عقليين او شرعيين في ذلك والعمدة فيما ذكره هذا
المحدث من اوله الى آخره تخيله ان مذهب المجتهدين التمسك بالبراءة الاصلية لنفي الحكم الواقعي و
لم اجد احدا يستدل بها على ذلك نعم قد عرفت سابقا ان ظاهر جماعة من الامامية جعل اصل البراءة
من الادلة الظنية كما تقدم في المطلب الاول واستظهار ذلك من صاحبي المعالم والزبدة لكن ما ذكره
من اكمال الدين لا ينفي حصول الظن لجواز دعوى ان المظنون بالاستصحاب او غيره موافقة ما جاء به النبي ص
للبراءة وما ذكره من تبعية خطاب الله للحكم والمصالح لا ينافي ذلك لكن الانصاف ان الاستصحاب لا يفيد
الظن خصوصا في المقام كما سيجيء في محله ولا امارة غيره يفيد الظن فالاعتراض على مثل هؤلاء انما هو منع
ومنع اعتباره على تقدير الحصول ولا دخل لاكمال الدين وعدمه ولا للحسن والقبح العقليين في هذا المنع
وكيف كان فيظهر من المعارج القول بالاحتياط في المقام عن جماعة حيث قال العمل بالاحتياط غير لازم وصار
آخرون الى لزومه وفصل آخرون انتهى وحكي عن المعالم نسبته الى جماعة فالظاهر ان المسألة خلافية لكن
لم يعرف القائل به بعينه وان كان يظهر من الشيخ والسيدين التمسك به احيانا لكن يعلم مذهبهم من
اكثر المسائل والاقوى فيه جريان اصالة البراءة للادلة الاربعة المتقدمة مضافا الى الاجماع المركب

وينبغي التنبيه على امور الاول ان محل الكلام في هذه المسألة هو احتمال الوجوب
النفسي المستقل واما اذا احتمل كون شيء واجبا لكونه جزءا او شرطا لواجب آخر فهو داخل في الشك
في المكلف به وان كان المختار جريان اصل البراءة فيه ايضا كما سيجيء ان شاء الله تعالى لكنه خارج عن هذه المسألة
الاتفاقية **الثاني** انه لا اشكال في رجحان الاحتياط بالفعل حتى فيما احتمل كراهته والظاهر ترتب الثواب
عليه اذا اتى به لداعي احتمال المحبوبية لانه انقياد واطاعة حكمية والحكم بالثواب هنا اولى من الحكم با
العقاب على تارك الاحتياط اللازم بناء على انه في حكم المعصية وان لم يفعل محرما واقعيا وفي جريان
ذلك في العبادات عند دوران الامر بين الوجوب وغير الاستحباب وجهان اقواهما العدم لان العبادة
لا بد فيها من نية التقرب المتوقفة على هذا الفعل لا يوجب تعلق الامر به بل هو لاجل كونه انقيادا كما في كل
من الصلوات الاربع عند اشتباه القبلة وما ذكرنا من ترتب الثواب على هذا الفعل لا يوجب تعلق الامر
به بل هو لاجل كونه انقيادا للشارع والعبد معه في حكم المطيع بل لا يسمى ذلك ثوابا ودعوى ان العقل اذا
استقل بحسن هذا الاتيان ثبت بحكم الملازمة الامر به شرعا مدفوعة لما تقدم في المطلب الاول
من ان الامر الشرعي بهذا النحو من الانقياد كامره بالانقياد الحقيقي والاطاعة الواقعية في معلوم التكليف
ارشادي محض لا يترتب على موافقته ومخالفته ازيد مما يترتب على نفس وجود المأمور به او عدمه
كما هو شأن الاوامر الارشادية فلا اطاعة لهذا الامر الارشادي ولا ينفع في جعل الشيء عبادة كما
ان اطاعة الاوامر المتحققة لم تصر عبادة بسبب الامر الوارد بها في قوله تعالى اطيعوا الله ورسوله ويحتمل
الجريان بناء على ان هذا المقدار من الحسن العقلي يكفي في العبادة ومنع توقفها على ورود امر بها بل
يكفي الاتيان به لاحتمال كونه مطلوبا او كون تركه مبغوضا ولذا استقرت سيرة العلماء و
الصلحاء فتوى وعملا على اعادة العبادات لمجرد الخروج عن مخالفة النصوص الغير المعتبرة والفتاوى
النادرة واستدل في الذكرى في خاتمة قضاء الفوائت على شرعية قضاء الصلوات لمجرد احتمال
خلل فيها موهوم بقوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم واتقوا الله حق تقاته وقوله تعالى والذين يؤتون
ما آتوا وقلوبهم وجلة انهم الى ربهم راجعون والتحقيق انه ان قلنا بكفاية احتمال المطلوبية في
صحة العبادة فيما لا يعلم المطلوبية ولو اجمالا فهو والا فما اورده الشهيد في الذكرى كاوامر الاحتياط
لا يجدي في صحتها لان موضوع التقوى والاحتياط الذي يتوقف عليه هذه الاوامر لا يتحقق الا باتيان محتمل
العبادة على وجه يجتمع فيه جميع ما يعتبر في العبادة حتى نية التقرب والا لم يكن احتياطا فلا يجوز ان يكون تلك
الاوامر منشأ للقربة المنوية فيها اللهم الا ان يقال بعد النقض بورود هذا الايراد في الاوامر الواردة
بالعبادات مثل قوله تعالى اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة حيث ان قصد القربة مما يعتبر في موضوع العبادة شطرا او شرطا
هذا في هذه الاوامر هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة فمعنى الاحتياط بالصلاة
الاتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربة فاوامر الاحتياط تتعلق بهذا الفعل فيقصد المكلف فيه التقرب
باطاعة هذا الامر ومن هنا يتجه الفتوى باستحباب هذا الفعل وان لم يعلم المقلد كون هذا الفعل مما شك في كونه

في هذه الاوامر معناه الحقيقي وهو اتيان الفعل لداعي احتمال المطلوبية لم يجز للمجتهد ان يفتي
باستحبابه الا مع التقييد باتيانه بداعي الاحتمال حتى يصدق عليه عنوان الاحتياط مع استقرار سيرة
اهل الفتوى على خلافه نعم ان المقصود اتيان الفعل بجميع ما يعتبر فيه عدا نية الداعي ثم ان منشأ
احتمال الوجوب اذا كان خبرا ضعيفا فلا حاجة الى اخبار الاحتياط وكلفة اثبات ان الامر فيها للاستحباب الشرعي
دون الارشاد العقلي لورود بعض الاخبار باستحباب فعل كلما يحتمل فيه الثواب كصحيحة هشام ابن
سالم المحكية عن المحاسن عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي ص شيء من الثواب فعمله كان
اجر ذلك له وان كان رسول الله ص لم يقله وعن البحار بعد ذكرها ان هذا الخبر من المشهورات رواه العامة
والخاصة باسانيد والظاهر ان المراد من شيء من الثواب بقرينة ضمير فعمله واضافة الاجر اليه هو الفعل
المشتمل على الثواب وفي عدة الكليني قده انه روى بطرقه عن الائمة عليهم السلام انه من بلغه شيء من الخير فعمل
به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر كما بلغه وارسل نحوه السيد قده في الاقبال عن
الصادق ع الا ان فيه كان له ذلك والاخبار الواردة في هذا الباب كثيرة الا ان ما ذكرناها اوضح
دلالة وان كان يورد عليها ايضا تارة بان ثبوت الاجر لا يدل على الاستحباب الشرعي واخرى بما تقدم
في اوامر الاحتياط من ان قصد القربة مأخوذ في الفعل المأمور به بهذه الاخبار فلا يجوز ان يكون
المصحح لفعله فيختص موردها بصورة تحقق الاستحباب وكون البالغ هو الثواب الخاص فهو المتبع
فيه دون اصل شرعية الفعل وثالثة بظهورها فيما بلغ فيه الثواب المحض لا العقاب محضا او مع الثواب
لكن يرد على هذا منع الظهور مع اطلاق الخبر ويرد ما قبله ما تقدم في اوامر الاحتياط واما الايراد
الاول فالانصاف انه لا يخلو عن وجه لان الظاهر من هذه الاخبار كون العمل متفرعا على البلوغ وكونه
الداعي على العمل ويؤيده تقييد العمل في غير واحد من تلك الاخبار بطلب قول النبي ص والتماس الثواب
الموعود ومن المعلوم ان العقل مستقل باستحقاق هذا العامل المدح والثواب وحينئذ فان كان الثابت
في هذه الاخبار اصل الثواب كانت مؤكدة لحكم العقل بالاستحقاق واما طلب الشارع لهذا الفعل
فان كان على وجه الارشاد لاجل تحصيل هذا الثواب الموعود فهو لازم للاستحقاق المذكور وهو عين
الامر بالاحتياط وان كان على وجه الطلب الشرعي المعبر عنه بالاستحباب فهو غير لازم للحكم بتنجز الثواب
لان هذا الحكم تصديق لحكم العقل بتنجزه فيشبه قوله تعالى ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري
الآية الا ان هذا وعد على الاطاعة الحقيقية وما نحن فيه وعد على الاطاعة الحكمية وهو الفعل الذي يعد
معه في حكم المطيع فهو من باب وعد الثواب على نية الخير التي يعد معها العبد في حكم المطيع
من حيث الانقياد واما ما يتوهم من ان استفادة الاستحباب الشرعي فيما نحن فيه نظير استفادة الاستحباب
الشرعي من الاخبار الواردة في الموارد الكثيرة المقتصر فيها على ذكر الثواب للعمل مثل قوله ع
من سرّح لحيته فله كذا مدفوع بان الاستفادة هناك باعتبار ان ترتب الثواب لا يكون الا مع
الاطاعة حقيقة او حكما فمرجع تلك الاخبار الى بيان الثواب على اطاعة الله سبحانه بهذا الفعل فهي

يكشف

يكشف عن تعلق الامر بها من الشارع فالثواب هناك لازم للامر يدل عليه بطريق الانّ ومثل ذلك
استفادة الوجوب والتحريم مما اقتصر فيه على ذكر العقاب على الترك او الفعل واما الثواب الموعود في
هذه الاخبار فهو باعتبار الاطاعة الحكمية فهو لازم لنفس عمله المتفرع على السماع واحتمال الصدق
ولو لم يرد به امر آخر اصلا فلا يدل على طلب شرعي آخر له نعم يلزم من الوعد على الثواب طلب ارشادي
لتحصيل ذلك الموعود والغرض من هذه الاوامر كاوامر الاحتياط تأييد حكم العقل والترغيب
في تحصيل ما وعد الله عباده المنقادين المعدودين بمنزلة المطيعين وان كان الثابت بهذه الاخبار
خصوص الثواب البالغ كما هو ظاهر بعضها فهو وان كان مغايرا لحكم العقل باستحقاق اصل الثواب
على هذا العمل بناء على ان العقل لا يحكم باستحقاق ذلك الثواب المسموع الداعي الى الفعل بل قد
يناقش في تسميته ما يستحقه هذا العامل لمجرد احتمال الامر ثوابا وان كان نوعا من الجزاء والعوض الا
ان مدلول هذه الاخبار اخبار عن تفضل الله عز وجل سبحانه على العامل بالثواب المسموع وهو ايضا ليس
لازما لامر شرعي هو الموجب لهذا الثواب بل هو نظير قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ملزوم
لامر ارشادي يستقل به العقل بتحصيل ذلك الثواب المضاعف والحاصل انه كان ينبغي للمتوهم ان يقيس
ما نحن فيه بما ورد من الثواب على نية الخير لا على ما ذكر من الاستحباب الشرعي ويظهر في ترتب الثمرة
المترتبة الشرعية على المستحب الشرعي مثل ارتفاع الحدث المترتب على الوضوء المأمور به شرعا فان
مجرد ورود خبر غير معتبر بالامر به لا يوجب الا استحقاق الثواب عليه ولا يترتب عليه رفع الحدث فتأمل
وكذا الحكم باستحباب غسل المسترسل من اللحية في الوضوء من باب مجرد الاحتياط لا يسوغ جواز المسح ببلله بل يحتمل
قويا ان يمنع من المسح ببلله وان قلنا بصيرورته مستحبا شرعيا فافهم الثالث ان الظاهر اختصاص ادلة
البراءة بصورة الشك في الوجوب التعييني سواء كان اصليا او عرضيا كالواجب المخير المتعذر لاجل الانحصار اما
لو شك في الوجوب التخييري والاباحة فلا تجري فيه ادلة البراءة لظهورها في عدم تعيين الشيء المجهول
على المكلف بحيث يلتزم به ويعاقب عليه وفي جريان اصالة عدم الوجوب تفصيل لانه ان كان الشك في ضمن وجوب كلي
مشترك بينه وبين غيره او وجوب ذلك الغير بالخصوص فيشكل جريان اصالة عدم الوجوب اذ ليس هنا الا
وجوب واحد مردد بين الكلي والفرد فتعين هنا اجراء اصالة عدم سقوط ذلك الفرد المتيقن الوجوب
بفعل هذا المشكوك واما اذا كان الشك في استحبابه بالخصوص جرى فيه اصالة عدم الوجوب واصالة عدم لازمه
الوضعي وهو سقوط الواجب المعلوم اذا شك في اسقاطه له اما اذا قطع بكونه مسقطا للواجب المعلوم
وشك في كونه واجبا مسقطا للواجب الآخر او مباحا مسقطا لوجوبه نظير السفر المباح المسقط
لوجوب الصوم فلا مجرى للاصل الا بالنسبة الى طلبه وتجري اصالة البراءة عن وجوبه التعييني بالعرض
اذا فرض تعذر ذلك الواجب الآخر وربما يتخيل من هذا القبيل ما لو شك في وجوب الايتمام
على من عجز عن القراءة وتعلمها بناء على رجوع المسألة الى الشك في كون الايتمام مستحبا مسقطا او واجبا
مخيرا بينه وبين الصلاة مع القراءة فيدفع وجوبه التخييري بالاصل لكن الظاهر ان المسألة ليست من

من هذا القبيل لان صلوة الجماعة فرد من الصلوة الواجبة فتتصف بالوجوب لا محالة وان اتصفت
بالاستحباب من باب فضل فردي الواجب مخصص بما اذا تمكن المكلف من عزمه فاذا عجز تعين وخرج
عن الاستحباب كما اذا منعه مانع اخر عن الصلوة منفردا لكن يمكن منع تحقق العجز فيما نحن فيه فانه
يتمكن من الصلوة منفردا بلا قراءة لسقوطها عنه بالتعذر كسقوطها بالايتمام فتعين احد المسقطين
يحتاج الى دليل قال فخر المحققين في الايضاح في شرح قول والده قدس سرهما والاقرب وجوب الايتمام على
الامي العاجز ووجه القرب تمكنه من صلوة صحيحة القراءة ويحتمل عدمه لعموم نصين احدهما
الاكتفاء بما يحسن مع عدم التمكن من التعلم الثاني ندبية الجماعة والاول اقوى لانه يقوم مقام القراءة
اختيارا فتعين عند الضرورة لان كل مبدل اختياري يجب عينا عند تعذر مبدله وقد بين ذلك
في الاصول ويحتمل العدم لان قراءة الامام مسقطة لوجوب القراءة عن المأموم والتعذر ايضا مسقط
فاذا وجد احد المسقطين للوجوب لم يجب الاخر لان التقدير ان كلا منهما سبب تام والمتنازع فيه قراءة الامام
بدل او مسقط انتهى والمسئلة محتاجة الى التأمل ثم ان الكلام في الشك في الوجوب الكفائي
كوجوب رد السلام على المصلي اذا سلم على جماعة وهو منهم يظهر مما ذكرنا فافهم **المسئلة الثانية**
فيما اشتبه حكمه الشرعي من جهة اجمال اللفظ كما اذا قلنا باشتراك لفظ الامر بين الوجوب والاستحباب
او الاباحة والمعروف هنا عدم وجوب الاحتياط وقد تقدم عن المحدث العاملي في رسالة الاخلاف
في نفي الوجوب عند الشك في الوجوب لتمامه نصا معتضدا باجماع المعارج لكن تقدم من المعارج ايضا
عند ذكر الخلاف في وجوب الاحتياط وجود القائل بوجوبه هنا وقد صرح صاحب الحدائق تبعا
للمحدث الاسترابادي بوجوب التوقف والاحتياط هنا قال في الحدائق بعد ذكر وجوب التوقف ان من
يعتمد على اصالة البراءة يجعلها هنا مرجحة للاستحباب وفيه اولا منع جواز الاعتماد على البراءة
الاصلية في الاحكام الشرعية وثانيا ان مرجع ذلك الى ان حكم الله تع هو الحكم بالاستحباب الموافق للبراءة
ومن المعلوم ان احكام الله تع تابعة للمصالح والحكم الخفية ولا يمكن ان يقال ان مقتضى المصلحة موافقة
البراءة الاصلية فانه رجم بالغيب وجرأة بلا ريب انتهى وفيه ما لا يخفى فان القائل بالبراءة الاصلية ان
رجع اليها من باب حكم العقل بقبح العقاب من دون البيان فلا يرجع ذلك الى ان حكم الله هو الاستحباب
فضلا عن تعليل ذلك بالبراءة الاصلية وان رجع اليها بدعوى حصول الظن فحديث تبعية الاحكام
للمصالح وعدم تبعيتها كما عليه الاشاعرة اجنبي عن ذلك اذ الواجب عليه اقامة الدليل على اعتبار هذا
الظن المتعلق بحكم الله الواقعي الصادر عن المصلحة او لا عنها على الخلاف وبالجملة فلا ادري وجها للفرق
بين ما لا نص فيه وبين ما اجمل فيه النص سواء قلنا باعتبار هذا الاصل من باب حكم العقل او من باب
الظن حتى لو جعل مناط الظن عموم البلوى فان عموم البلوى فيما نحن فيه يوجب الظن بعدم قرينة الوجوب
مع الكلام المجمل المذكور والا لنقل مع توفر الدواعي بخلاف الاستحباب لعدم توفر الدواعي على نقله
ثم ان ما ذكرنا من حسن الاحتياط جار هنا والكلام في استحبابه شرعا كما تقدم نعم الاخبار المتقدمة فيمن

بلغه الثواب لا يجري هنا لان الامر لو دار بين الوجوب والاباحة لم يدخل في موارد تلك الاخبار لعدم
احتمال الاباحة فلا يعلم بلوغ الثواب وكذا لو دار بين الوجوب والكراهة ولو دار بين الوجوب
والاستحباب لم يحتج اليها والله العالم **المسئلة الثالثة** فيما اشتبه حكمه الشرعي من جهة تعارض
النصين وهنا مقامات لكن المقصود هنا اثبات عدم وجوب التوقف والاحتياط هنا والمعروف عدم
وجوبه هنا وما تقدم في المسئلة الثانية من نقل الوفاق والخلاف آت هنا وقد صرح المحدثان المتقدمان
بوجوب التوقف والاحتياط هنا ولا مدرك له سوى اخبار التوقف التي قد عرفت ما فيها من قصور
الدلالة على الوجوب فيما نحن فيه مع انها اعم مما دل على التوسعة والتخيير وما دل على التوقف في خصوص
المتعارضين وعدم العمل بواحد منهما مختص ايضا بصورة التمكن من ازالة الشبهة بالرجوع الى
الامام وأما رواية غوالي اللئالي المتقدمة الآمرة بالاحتياط وان كانت اخص منها الا انك قد عرفت
ما فيها مع امكان حملها على صورة التمكن من الاستعلام ومنه يظهر عدم جواز التمسك هنا بصحيحة ابن
الحجاج الواردة في جزاء الصيد بناء على استظهار شمولها باعتبار المناط لما نحن فيه ومما يدل
على الامر بالتخيير في خصوص ما نحن فيه من اشتباه الوجوب بغير الحرمة التوقيع المروي في الاحتجاج عن الحميري
حيث كتب الى الصاحب عجل الله فرجه يسئلني بعض الفقهاء عن المصلي اذا قام من التشهد الاول
الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر فان بعض اصحابنا قال لا يجب عليه تكبيرة ويجوز ان يقول
بحول الله وقوته اقوم واقعد الجواب في ذلك حديثان اما احدهما فانه اذا انتقل عن حالة الى اخرى
فعليه التكبير واما الحديث الاخر فانه روي انه اذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم
قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير والتشهد الاول يجري هذا المجرى وبايهما اخذت من
باب التسليم كان صوابا الخبر فان الحديث الثاني وان كان اخص من الاول وكان اللازم تخصيص
الاول به والحكم بعدم وجوب التكبير الا ان جوابه صلوات الله وسلامه عليه بالاخذ باحد الحديثين
من باب التسليم يدل على ان الحديث الاول نقله الامام ع بالمعنى واراد شموله لحالة الانتقال من
القعود الى القيام بحيث لا يتمكن ارادة ما عدا هذا الفرد منه فاجاب ع بالتخيير ثم ان وظيفة
الامام ع وان كانت ازالة الشبهة عن الحكم الواقعي الا ان هذا الجواب لعله تعليم العمل عند التعارض مع
عدم وجوب التكبير عنده في الواقع وليس فيه الا الاغراء بالجهل من حيث قصد الوجوب فيما ليس بواجب
ومن كفاية قصد القربة في العمل وكيف كان فاذا ثبت التخيير بين دليلي وجوب الشيء على وجه الجزئية
وعدمه ثبت فيما نحن فيه من تعارض الخبرين في ثبوت التكليف المستقل بالاجماع والاولوية
القطعية ثم ان جماعة من الاصوليين ذكروا في باب التراجيح الخلاف في ترجيح الناقل او المقرر
وحكي عن الاكثر ترجيح الناقل وذكروا تعارض الخبر المفيد للوجوب والمفيد للاباحة وذهب جماعة
الى ترجيح الاول وذكروا تعارض الخبر المفيد للاباحة والمفيد للحظر وحكي عن الاكثر بل الكل تقديم
الحاظر ولعل هذا كله مع قطع النظر عن الاخبار **المسئلة الرابعة** دوران الامر بين الوجوب وغير

من جهة اشتباه في موضوع الحكم ويدل عليه جميع ما تقدم في الشبهة الموضوعية التحريمية
عن ادلة البراءة عند الشك في التكليف وتقدم بها ايضا اندفاع توهم ان التكليف اذا تعلق
بمفهوم وجب مقدمة لامتثال التكليف في جميع افراده موافقته في كل ما يحتمل ان يكون فردا له ومن
ذلك يعلم انه لا وجه للاستناد الى قاعدة الاشتغال فيما اذا تردد الفائتة بين الاقل والاكثر
كصلوتين وصلوة واحدة بناء على ان الامر بقضاء جميع ما فات واقعا يقتضي لزوم الاتيان با
الاكثر من باب المقدمة توضيح ذلك مضافا الى ما تقدم في الشبهة التحريمية ان قوله اقض ما
فات يوجب العلم التفصيلي بوجوب قضاء ما علم فوته وهو الاقل ولا يدل اصلا على وجوب ما
شك في فوته وليس فعله مقدمة لواجب حتى يجب من باب المقدمة فالامر بقضاء ما فات واقعا لا
يقتضي الا وجوب المعلوم فواته لا من جهة دلالة اللفظ على المعلوم حتى يقال ان اللفظ ناظر الى
الواقع من غير تقييد بالعلم بل من جهة ان الامر بقضاء الفائت الواقعي لا يعد دليلا الا على ما
علم صدق الفائت عليه وهذا لا يحتاج الى مقدمة ولا يعلم منه وجوب شيء اخر يحتاج الى المقدمة العلمية
للتصفية بالوجوب الا بكون الامر لعلم الاجمالي نعم لو اجري في المقام اصالة عدم الاتيان با
الفعل في الوقت فيجب قضاؤه فله وجه وسيجيء الكلام عليه هذا ولكن المشهور بين الاصحاب رضوان الله
عليهم انه لو لم يعلم كمية ما فات قضى حتى يظن الفراغ منها وظاهر ذلك خصوصا بملاحظة ما
يظهر من استدلال بعضهم من كون الاكتفاء بالظن رخصة وان القاعدة يقتضي وجوب العلم
بالفراغ كون الحكم على القاعدة قال في كره لو فاتته صلوة معلومة العين ~~بل المعلوم معين المنسي~~
~~الى الشهيد الثاني~~ غير معلومة العدد وصلى من تلك الصلوات الى ان يغلب في ظنه الوفاء لا
اللذمة بالفائت فلا يحصل البراءة قطعا الا بذلك ولو كانت واحدة ولم يعلم العدد صلى تلك
الصلوة مكررا حتى يظن الوفاء ثم احتمل في المسئلة احتمالين احدهما تحصيل العلم لعدم البراءة
الا باليقين الثاني الاخذ بالقدر المعلوم لان الظاهر ان المسلم لا يفوت الصلوة ثم نسب كلا ه
الوجهين الى الشافعية انتهى وحكي هذا الكلام بعينه عن النهاية وصرح الشهيد ان بوجوب تحصيل
العلم مع الامكان وصرح في الرياض بان مقتضى الاصل القضاء حتى يحصل العلم بالوفاء تحصيلا للبراءة
اليقينية وقد سبقهم في هذا الاستدلال الشيخ قده في يب حيث قال اما ما يدل على انه يجب
ان يكثر منها فهو ما ثبت ان قضاء الفرائض واجب اذا ثبت وجوبها ولا يمكنه ان يتخلص من ذلك الا
بان يستكثر منها وجب انتهى وقد عرفت ان المورد من موارد جريان اصالة البراءة والاخذ بالاقل عند دوران
الامر بينه وبين الاكثر كما لو شك في مقدار الدين الذي يجب قضاؤه او في ان الفائت منه صلوة
العصر فقط او هي مع الظهر فان الظاهر عدم افتائهم بلزوم قضاء الظهر وكذا لو تردد
فيما فات عن ابويه وفيما تحمله بالاجارة بين الاقل والاكثر وربما يظهر من بعض المحققين ثم

الفرق بين هذه الامثلة وما نحن فيه حيث حكي عنه في رد صاحب الذخيرة القائل بان مقتضى القاعدة
في المقام الرجوع الى البراءة قال ان المكلف حين علم بالفوائت صار مكلفا بقضاء هذه الفائتة
قطعا وكذلك الحال في الفائتة الثانية والثالثة وهكذا ومجرد عروض النسيان كيف يرفع الحكم الثابت
من الاطلاقات والاستصحاب بل الاجماع ايضا واي شخص يحصل منه التأني على انه على ما قبل صدق
النسيان كان مكلفا وبمجرد عروض النسيان يرفع التكليف الثابت وان انكر حجية الاستصحاب فهو
يسلم ان الشغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينية الى ان قال نعم في الصورة التي يحصل للمكلف العلم
باشتغال ذمته بفوائت متعددة يعلم قطعا تعددها لكن لا يعلم مقدارها فانه يمكن ح ان يق
لانم تحقق الشغل بازيد من المقدار الذي يتيقنه الى ان قال والحاصل ان المكلف اذا حصل القطع
باشتغال ذمته بمتعدد والتبس عليه ذلك كما امكنه الخروج عن عهدته فالامر كما افتى به الاصحاب وان
ان لم يحصل ذلك بان يكون ما علم به اثنين او ثلث واما ان يزيد من ذلك فلا بل احتمال احتمالا فالامر كما
ذكره في الذخيرة ومن هنا لو لم يعلم اصلا متعددا في فائته وعلم ان صلوة صبح يوم فاتت واما غيرها
فلا يعلم ولا يظن فوته اصلا فليس عليه الا الفريضة الواحدة دون المحتمل لكونه شكا بعد خروج
الوقت والمنصوص انه ليس عليه قضاؤها بل العلة المفتي به انتهى كلامه رفع مقامه ويظهر النظر فيه
مما ذكرناه سابقا ولا يحضرني الان حكم لاصحابنا بوجوب الاحتياط في نظير المقام بل الظ منهم اجراء البراءة
في امثال ما نحن فيه مما لا يحصى وربما يوجه الحكم فيما نحن فيه بان الاصل عدم الاتيان بالصلوة الواجبة
فيترتب عليه وجوب القضاء الا في صلوة علم الاتيان بها في وقتها ودعوى ترتب وجوب القضاء على صدق الفوت
الغير الثابت بالاصل لا مجرد عدم الاتيان الثابت بالاصل ممنوعة لما يظهر من الاخبار وكلمات الاصحاب
من ان المراد بالفوت مجرد الترك كما بيناه في الفقه واما ما دل على ان الشك في اتيان الصلوة بعد وقتها
لا يعتد به لا يشمل ما نحن فيه وان شئت تطبيق ذلك على قاعدة الاحتياط اللازم فتوضيحه ان القضاء
وان كان بامر جديد الا ان ذلك الامر كاشف عن استمرار مطلوبية الصلوة من عند دخول وقتها
الى اخر زمان التمكن من المكلف غاية الامر كون هذا على سبيل تعدد المط بان يكون الكلي المشترك
بين ما في الوقت وخارجه مطلوبا وكون اتيانه في الوقت مطلوبا اخر كما ان اداء الدين وتدارك الكلام
واجب في اول اوقات الامكان ولو لم يفعل ففي الان الثاني وهكذا وح فاذا دخل الوقت وجب اداء
الذمة عن ذلك الكلي فاذا شك في براءة ذمته بعد الوقت مقتضى حكم العقل باقتضاء الشغل
اليقيني للبراءة اليقينية وجوب الاتيان كما لو شك في البراءة قبل خروج الوقت وكما لو شك في
اداء الدين الفوري فلا يقال ان الطلب في الزمان الاول قد ارتفع بالعصيان ووجوده في الزمان الثاني
مشكوك فيه وكذلك جواز التمسك بالاصل والحاصل ان التكليف المتعدد بالمطلق والمقيد لا ينافي جريان
الاستصحاب او قاعدة الاشتغال بالنسبة الى المطلق فلا يكون المقام مجرى البراءة هذا ولكن الانصاف
ضعف هذا التوجيه لو سلم استناد الاصحاب اليه في المقام اما اولا فلان المحتمل بل الظ على القول

يكون القضاء بامر جديد كون كل من الاداء والقضاء تكليفا مغايرا للاخر فهو من قبيل وجوب الشئ ووجوب تداركه بعد فوته كما يكشف عن ذلك تعلق امر الاداء بنفس الفعل وامر القضاء به بوصف الفوت ويؤيده بعض ما دل على ان لكل من الفرائض بدلا وهو قضائه عدا الولاية لامر بالامر بالكلي والامر بفرد خاص منه كقوله صم وصم يوم الخميس او الامر بالكلي والامر بتعجيله كرد السلام وقضاء الدين فلا مجرى لقاعدة الاشتغال واستصحابه واما ثانيا فلان منع عموم ما دل على ان الشك في الاتيان بعد خروج الوقت لا عبرة به للمقام خال عن السند خصوصا مع اعتضاده بما دل على ان الشك في الشئ لا يعتنى به بعد تجاوزه مثل قوله ع انما الشك في شئ لم تجزه ومع اعتضاده في بعض المقامات بظاهر حال المسلم عدم ترك الصلوة واما ثالثا فلانه لو تم ذلك جرى فيما يقضيه عن ابويه اذا شك في مقدار ما فات منهما ولا اظنهم يلتزمون بذلك وان التزموا بانه اذا وجب على الميت لجهله بما فاته مقدار معين يعلم او يظن معه البرائة وجب على الولي قضاء ذلك المقدار لوجوبه ظاهرا على الميت بخلاف ما لم يعلم عليه وجوبه كيف كان فالتوجيه المذكور ضعيف واضعف منه التمسك فيما نحن فيه بالنص الوارد في ان من عليه من النافلة ما لا يحصيه من كثرته قضى حتى لا يدري كم صلى من كثرته بناء على ان ذلك التطوع طريق لتدارك ما فات ولم يحصل انه مختص بالنافلة مع ان الاهتمام في النافلة بمراعات الاحتياط يوجب ذلك نظير نوافل في

المطلب الثالث فيما دار الامر فيه بين الوجوب والحرمة وفيه مسائل المسئلة الاولى

في حكم دوران الامر بين الوجوب الحرمة من جهة عدم الدليل على تعيين احدهما بعد قيام الدليل على احدهما بعد قيام الدليل كما اذا اختلف الامة على قولين بحيث علم عدم الثالث فلا ينبغي الاشكال في اجراء اصالة عدم كل من الوجوب والحرمة بمعنى نفي الاثار المتعلقة بكل واحد منهما بالخصوص اذا لم يلزم مخالفة علم تفصيلي بل ولو استلزم على وجه تقدم في اول الكتاب في فروع اعتبار العلم الاجمالي وانما الكلام هنا في حكم الواقعة من حيث جريان اصالة البرائة وعدمه فان في المسئلة وجوها ثلثة الحكم بالاباحة ظاهرا نظير ما يحتمل التحريم وغير الوجوب والتوقف بمعنى عدم الحكم بشئ لا ظاهرا ولا واقعا ومرجعه الى الغاء الشارع لكلا الاحتمالين فلا حرج في الفعل ولا في الترك بحكم العقل والا لزم الترجيح بلا مرجح ووجوب الاخذ باحدهما بعينه او لا بعينه والتخيير ومحل هذه الوجوه ما لو كان كل من الوجوب والتحريم توصليا بحيث يسقط بمجرد الموافقة اذ لو كانا تعبديين محتاجين الى قصد امتثال التكليف او كان احدهما المعين كذلك لم يكن اشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع الى الاباحة لانها مخالفة قطعية عملية وكيف كان فقد يقال في محل الكلام بالاباحة ظاهرا لعموم ادلة الاباحة الظاهرية مثل قولهم كل شئ لك حلال وقولهم ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان كلا من الوجوب والحرمة قد حجب عن العباد علمه وغير ذلك من ادلته حتى قوله ع كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهي او امر على رواية الشيخ اذ الظاهر ورود احدهما بحيث يعلم تفصيلا فيصدق هنا انه لم يرد امر ولا نهي هذا كله مضافا الى حكم

العقل بقبح المؤاخذة على كل من الفعل والترك فان الجهل باصل الحرمة وليس العلم بجنس التكليف المردد بين نوعي الوجوب والحرمة كالعلم بنوع التكليف المتعلق بامر مردد حتى يقال ان التكليف في المقام معلوم اجمالا واما دعوى وجوب الالتزام بحكم الله تع لعموم دليل وجوب الانقياد للشرع ففيها ان المراد بوجوب الالتزام ان اريد وجوب موافقة حكم الله فهو حاصل فيما نحن فيه فان في الفعل موافقة للوجوب وفي الترك موافقة للحرمة اذ المفروض عدم توقف الموافقة في المقام على قصد الامتثال وان اريد وجوب الانقياد والتدين بحكم الله تع فهو تابع للعلم بالحكم فان علم تفصيلا وجب التدين به كذلك وان علم اجمالا وجب التدين بثبوته في الواقع ولا ينافي ذلك التدين حينئذ بالاباحة ظاهرا اذ الحكم الظاهري لا يجوز ان يكون معلوم المخالفة تفصيلا للحكم الواقعي من حيث العمل لا من حيث التدين به ومنه يظهر انه لا يبقى ان الالتزام وان لم يكن واجبا باحدهما الا ان طرحهما والحكم بالاباحة طرح لحكم الله الواقعي وهو محرم وعليه يبتنى عدم جواز احداث القول الثالث اذا اختلفت الامة على قولين يعلم دخول الامام ع في احدهما

فتوضيح الاندفاع ان المحرم هو الطرح في مقام العمل غير متحقق والواجب في مقام التدين الالتزام بحكم الله على ما هو عليه في الواقع وهو ايضا متحقق في الواقع فلم يبق الا وجوب تعبد المكلف وتدينه والتزامه بما يحتمل الموافقة للحكم الواقعي وهذا مما لا دليل على وجوبه اصلا

والحاصل ان الواجب شرعا هو الالتزام والتدين بما علم انه حكم الله الواقعي ووجوب الالتزام بخصوص الوجوب بعينه او الحرمة بعينها من اللوازم العقلية للعلم العادي التفصيلي يحصل من ضم صغرى معلومة الى تلك الكبرى فلا يعقل وجوده مع انتفائه وليس حكما شرعيا ثابتا في الواقع حتى يجب مراعاته ولو مع الجهل التفصيلي ومن هنا يبطل قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية الدال احدهما على الامر والاخر على النهي كما هو مورد بعض الاخبار الواردة في تعارض الخبرين ولا يمكن ان يقال ان المستفاد منه بتنقيح المناط وجوب الاخذ باحد الحكمين وان لم يكن على كل واحد منهما دليل معتبر معارض بدليل اخر فانه يمكن ان يقال ان الوجه في حكم الشارع هناك بالاخذ باحدهما هو ان الشارع اوجب الاخذ بكل من الخبرين المفروض استجماعهما للشرائط الحجية فاذا لم يمكن الاخذ بهما معا فلا بد من الاخذ باحدهما وهذا تكليف شرعي في المسئلة الاصولية غير التكليف المعلوم تعلقه اجمالا في المسئلة الفرعية بواحد من الفعل والترك بل ولولا النص الحاكم هناك بالتخيير امكن القول به من هذه الجهة بخلاف ما نحن فيه اذ لا تكليف الا بالاخذ بما صدر واقعا في هذه الواقعة والالتزام به حاصل من غير حاجة الى الاخذ باحدهما بالخصوص ويشير الى ما ذكرنا من الوجه قوله ع في بعض تلك الاخبار بايهما اخذت من باب التسليم اشارة الى انه لما وجب على المكلف التسليم لجميع ما يرد عليه بالطرق المعتبرة من اخبار الائمة كما يظهر ذلك من الاخبار الواردة في باب التسليم لما يرد من الائمة ع منها قوله لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا وكان التسليم لكلا الخبرين الواردين بالطرق المعتبرة المتعارضين ممتنعا وجب التسليم لاحدهما مخيرا في تعيينه ثم ان هذا الوجه وان لم يخل

عن مناقشة او منع الآن مجرد احتمال يصلح فارقا بين المقامين مانع عن استفادة حكم ما نحن فيه
من حكم الشارع بالتخيير في مقام التعارض فافهم وبما ذكرنا يظهر حال قياس ما نحن فيه على حكم المقلد
عند اختلاف المجتهدين في الوجوب والحرمة وما ذكروه في مسئلة اختلاف الامة لا يعلم شموله
لما نحن فيه مما كان الرجوع الى الثالث غير مخالف من حيث العمل لقول الامام ع مع ان عدم جواز الرجوع
الى الثالث المطابق للاصل ليس اتفاقيا على ان ظاهر كلام الشيخ القائل بالتخيير كما سيجيء هو ارادة
التخيير الواقعي المخالف لقول الامام ع في المسئلة ولذا اعترض عليه المحقق بانه لا ينفع التخيير فرارا
عن الرجوع الى الثالث المطابق للاصل لان التخيير ايضا طرح لقول الامام ع وان انتصر للشيخ بعض
بان التخيير بين الحكمين ظاهرا واخذ احدهما هو المقدار الممكن من الاخذ بقول الشارع في المقام
لكن ظاهر كلام الشيخ قدس سره يأبى ذلك قال في العدة اذا اختلفت الامة على قولين فلا يكون اجماعا و
لاصحابنا في ذلك مذهبان منهم من يقول اذا تكافأ الفريقان ولم يكن مع احدهما دليل يوجب العلم او
يدل على ان المعصوم ع داخل فيه سقطا ووجب التمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف
مذاهبهم وهذا القول ليس بقوي ثم علله باطراح قول الامام ع ثم ذكروا العمل بما في العقل ومنهم من
يقول نحن مخيرون في العمل باي القولين ذلك يجري مجرى خبرين اذا تعارضا انتهى ثم فرع على القول
الاول جواز اتفاقهم بعد الاختلاف على قول واحد وعلى القول الثاني عدم جواز ذلك معللا
بانه يلزم منه بطلان القول الاخر وقد قلنا انهم مخيرون في العمل ولو كان اجماعهم على احدهما انتقض
ذلك انتهى وما ذكره من التفريع اقوى شاهد على ارادة التخيير الواقعي وان كان القول به لا يخلو
عن الاشكال لكن كلا منا في الظن بعد التأمل في كلماتهم في باب الاجماع ارادتهم لطرح قول الامام ع
من حيث العمل ولكن الانصاف ان ادلة الاباحة في محتمل الحرمة ينصرف الى محتمل الحرمة وغير الوجوب
وادلة نفي التكليف عما لم يعلم نوع التكليف لا يفيد الا عدم المؤاخذة على الترك والفعل وعدم
تعيين الحرمة او الوجوب وهذا المقدار لا ينافي وجوب الاخذ باحدهما مخيرا فيه نعم هذا الوجوب
يحتاج الى دليل وهو مفقود فاللازم هو التوقف وعدم الالتزام الا بالحكم الواقعي على ما هو
عليه في الواقع ولا دليل على عدم جواز خلو الواقعة عن حكم ظاهري اذا لم يحتج اليه في العمل نظير
ما لو دار الامر بين الوجوب والاستحباب ثم على تقدير وجوب الاخذ هل يتعين الاخذ بالحرمة
او يتخير بين الاخذ بالوجوب وجهان بل قولان يستدل على الاول بعد قاعدة الاحتياط حيث
يدور الامر بين التخيير والتعيين بظاهر ما دل على وجوب التوقف عند الشبهة فان الظاهر من التوقف
ترك الدخول في الشبهة وبان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة لما عن النهاية من ان الغالب
في الحرمة دفع المفسدة ملازمة للفعل وفي الوجوب تحصيل مصلحة لازمة للفعل وفي
الوجوب تحصيل مصلحة لازمة للفعل واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفسدة اتم

اوله الاحكام الظاهرية ما اقتضب
انشاء حكم ويظهر ذلك عند من له ادنى
تامل وتدرب في علم الاصول

ويشهد

ويشهد له ما ارسل عن امير المؤمنين ع من ان اجتناب السيئات اولى من اكتساب الحسنات وقوله ع
افضل من اكتساب الحسنات اجتناب السيئات ولان افضاء الحرمة الى مقصودها اتم من افضاء الوجوب
الى مقصوده لان مقصود الحرمة يتأتى بالترك سواء كان مع قصد ام غفلة بخلاف فعل الواجب
انتهى وبالاستقراء بناء على ان الغالب في موارد اشتباه مصاديق الواجب والحرام تغليب الشارع لجانب الحرمة
ومثل له بايام الاستظهار وتحريم استعمال الماء المشتبه بالنجس ويضعف الاول منع الغلبة وما ذكر من
الامثلة مع عدم ثبوت الغلبة بها خارج عن محل الكلام فان ترك العبادة في ايام الاستظهار ليس على
سبيل الوجوب عند المشهور ولو قيل بالوجوب فلعله لمراعاة اصالة بقاء الحيض وحرمة العبادة واما
ترك غير ذات الوقت العبادة بمجرد الرؤية فهو لاطلاقات قاعدة كلما امكن والا فاصالة الطهارة
وعدم الحيض هي المرجح واما ترك الانائين المشتبهين في الطهارة فليس من دوران الامر بين الواجب و
الحرام لان الظاهر كما ثبت في محله ان حرمة الطهارة بالماء النجس تشريعية لا ذاتية وانما منع عن الطهارة مع
الاشتباه لاجل النص مع انها لو كانت ذاتية فوجه ترك الواجب وهو الوضوء ثبوت البدل له وهو
التيمم كما لو اشتبه اناء الذهب بغيره مع انحصار الماء في المشتبهين وبالجملة فالوضوء من جهة ثبوت
البدل له لا يزاحم محرما مع ان القائل بتغليب جانب الحرمة لا يقول بجواز المخالفة القطعية في الواجب
تحصيلا للموافقة القطعية في الحرام لان العلماء والعقلاء متفقون على عدم جواز ترك الواجب تحفظا
عن الوقوع في الحرام فهذا المثال اجنبي عما نحن فيه قطعا ويضعف ما قبله من الادلة بانه يصلح
وجها لعدم تعيين الوجوب لا لنفي التخيير واما اولوية دفع المفسدة فهي مسلمة لكن المصلحة الفائتة
بترك الواجب ايضا مفسدة والا لم يصلح للالزام اذ مجرد فوات المنفعة عن الشخص مع كون حاله بعد
الفوت كحاله فيما قبل الوجود عليه لا يصلح وجها لالزام شيء على المكلف ما لم يبلغ حدا يكون في فواته
مفسدة والا لكان اصغر المحرمات اعظم من ترك اهم الفرائض مع انه جعل ترك الصلوة اكبر الكبائر وبما
ذكر يبطل قياس ما نحن فيه على دوران الامر بين المنفعة الدنيوية وترتب المضرة الدنيوية فان فوات
النفع من حيث هو نفع لا يوجب ضررا واما الاخبار الدالة على التوقف فظاهرة فيما لا يحتمل الضرر
في الترك كما لا يخفى وظاهر كلام السيد الشارح للوافية جريان اخبار الاحتياط ايضا في المقام
وهو بعيد واما قاعدة الاحتياط عند الشك في التخيير والتعيين فغير جار في امثال المقام مما
يكون الحاكم فيه العقل فان العقل اما ان يستقل بالتخيير واما ان يستقل بالتعيين فليس في المقام
شك على كل تقدير وانما الشك في الاحكام التوقيفية التي لا يدركها العقل الا ان يقال ان
احتمال ان يرد من الشارع حكم توقيفي في ترجيح جانب الحرمة ولو لاحتمال شمول اخبار التوقف لما
نحن فيه كاف في الاحتياط والاخذ بالحرمة ثم لو قلنا بالتخيير فهل هو في ابتداء الامر فلا يجوز له
العدول عما اختار او مستمر فله العدول مطلقا او بشرط البناء وجوه يستند للاول بقاعدة
الاحتياط واستصحاب الحكم المختار واستلزام العدول للمخالفة القطعية المانعة عن الرجوع الى

لم يرجع الى الاباحة في اول الامر تضعف لا جرم بان المخالفة القطعية في مثل ذلك لا دليل على
حرمتها كما لو بدا للمجتهد تحرّ رأيه او عدل المقلد عن مجتهده لعذر من موت او جنون او فسق او
اختيار اعلى القول بجوازه وتضعف لاستصحاب بمعارضة استصحاب التخيير الحاكم عليه ويضعف
قاعدة الاحتياط بما تقدم من ان حكم العقل بالتخيير عقلي لا احتمال فيه حتى يجري فيه الاحتياط
ومن ذلك يظهر عدم جريان استصحاب التخيير اذ لا اهمال في حكم العقل حتى يشك في بقائه في
الزمان الثاني فالاقوى هو التخيير الاستمراري لا للاستصحاب بل لحكم العقل في الزمان الثاني كما
حكم به في الزمان الاول **المسئلة الثانية** اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة من جهة اجمال
الدليل اما حكما كالامر المردد بين الايجاب والتهديد او موضوعا كما لو امر بالتحرز عن امر مردد
بين فعل الشيء وتركه فالحكم فيه كما في المسئلة السابقة **المسئلة الثالثة** لو دار الامر بين الوجوب
والتحريم من جهة تعارض الادلة فالحكم هنا التخيير لاطلاق ادلته وخصوص بعض منها الوارد في
خبرين احدهما امر والاخر نهي خلافا للعلامة في النهاية وشارح المختصر والآمدي فرجحا ما دل على النهي
لما ذكرنا سابقا ولما هو اضعف منه وفي كون التخيير هنا بدويا او استمراريا مطلقا او مع البناء من اول
الامر على الاستمرار وجوه تقدمت الا انه قد يتمسك هنا للاستمرار باطلاق الاخبار ويشكل
بانها مسوقة لبيان حكم المتحير في اول الامر فلا تعرض لها لحكمه بعد الاخذ باحدهما نعم يمكن هنا
استصحاب التخيير حيث انه ثبت بحكم الشارع القابل للاستمرار الا ان يدعى ان موضوع المستصحب
او المتيقن من موضوعه هو المتحير وبعد الاخذ باحدهما لا تحير فتأمل وسيتضح هذا في بحث الاستصحاب
فاللازم الاستمرار على ما اختار لعدم ثبوت التخيير في الزمان الثاني **المسئلة الرابعة**
لو دار الامر بين الوجوب والحرمة من جهة اشتباه الموضوع وقد مثل بعضهم له باشتباه الحليلة الواجب
وطيها بالاصالة او العارض من نذر او غيره والاجنبية وبالخل المحلوف على شربه المشتبه بالخمر ويرد
على الاول ان الحكم في ذلك تحريم الوطي لاصالة عدم الزوجية بينهما واصالة عدم وجوب الوطي
على الثاني ان الحكم عدم وجوب الشرب وعدم حرمته جمعا بين اصالتي الاباحة وعدم الحلف على شربه
والاولى فرض المثال فيما اذا وجب اكرام العدول وحرم اكرام الفساق واشتبه حال زيد من حيث
الفسق والعدالة والحكم فيه كما في المسئلة الاولى من عدم وجوب الاخذ باحدهما في الظاهر بل هنا
اولى اذ ليس فيه اطراح لقول الامام اذ ليس الاشتباه في الحكم الشرعي الكلي الذي بيّنه الامام ع و
ليس فيه ايضا مخالفة عملية معلومة ولو اجمالا مع ان مخالفة المعلوم اجمالا في العمل فوق حد الاحصاء في الشبهات الموضوعية
هذا تمام الكلام في المقامات الثلاثة اعني دوران الامر بين الوجوب وغير الحرمة وعكسه ودوران
الامر بينهما واما دوران الامر بين ما عدا الوجوب والحرمة من الاحكام فيعلم بملاحظة ما ذكرنا في
ملخصه ان دوران الامر بين طلب الفعل والترك وبين الاباحة نظير المقامين الاولين ودوران
الامر بين الاستحباب والكراهة نظير المقام الثالث ولا اشكال في اصل هذا الحكم الا ان اجراء ادلة

البراءة في صورة الشك في الطلب الغير الالزامي فعلا او تركا قد يستشكل فيه لان ظاهر تلك
الادلة نفي المؤاخذة والعقاب والمفروض انتفاؤهما في غير الواجب والحرام فتدبر **الموضع
الثاني** في الشك في المكلف به مع العلم بنوع التكليف بان يعلم الحرمة او الوجوب ويشتبه الحرام
او الواجب ومطالبه ايضا ثلثة **المطلب الاول** دوران الامر بين التحريم وغير الوجوب
ومسائله اربع **الاولى** لو علم التحريم وشك في الحرام من جهة اشتباه الموضوع الخارجي وانما
قدمنا الشبهة الموضوعية هنا لاشتهار عنوانها في كلمات العلماء بخلاف عنوان الشبهة الحكمية
ثم الحرام المشتبه بغيره اما مشتبه في امور محصورة كما اذا دار بين امرين او امور محصورة ويسمى بالشبهة المحصورة واما
مشتبه في امور غير محصورة **اما الاول** فالكلام فيه يقع في مقامين **احدهما** جواز ارتكاب
كلا الامرين او الامور وطرح العلم الاجمالي وعدمه وبعبارة اخرى حرمة المخالفة القطعية للتكليف
المعلوم وعدمها **الثاني** وجوب اجتناب الكل وعدمه وبعبارة اخرى وجوب الموافقة القطعية
للتكليف المعلوم وعدمه اما **المقام الاول** فالحق فيه عدم الجواز وحرمة المخالفة القطعية
وحكي عن ظاهر بعض جوازها **لنا** على ذلك وجود المقتضي للحرمة وعدم المانع عنها اما ثبوت
المقتضي فلعموم دليل تحريم ذلك العنوان المشتبه فان قول الشارع اجتنب عن الخمر يشمل الخمر الموجود
المعلوم المشتبه بين الانائين او ازيد ولا وجه لتخصيصه بالخمر المعلوم تفصيلا مع انه لو اختص الدليل بالمعلوم
تفصيلا خرج الفرد المعلوم اجمالا عن كونه حراما واقعيا وكان حلالا واقعيا ولا اظن احدا يلتزم بذلك حتى من
يقول بكون الالفاظ اسامي للامور المعلومة فان الظاهر ارادتهم الاعم من المعلوم اجمالا واما عدم
المانع فلان العقل لا يمنع من التكليف عموما او خصوصا بالاجتناب عن عنوان الحرام
المشتبه في امرين او امور والعقاب على مخالفة هذا التكليف واما الشرع فلم يرد فيه ما يصلح للمنع
عدا ما ورد من قولهم ع كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام بعينه وكل شيء فيه حلال وحرام فهو لك
حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه وغير ذلك بناء على ان هذه الاخبار كما دل على حلية المشتبه مع عدم
العلم الاجمالي وان كان محرما في علم الله سبحانه كذلك دلت على حلية المشتبه مع العلم الاجمالي ويؤيده
اطلاق الامثلة المذكورة في بعض هذه الروايات مثل الثوب المحتمل للسرقة والمملوك المحتمل للحرية والمرأة
المحتملة للرضيعة فان اطلاقها يشمل الاشتباه مع العلم الاجمالي بل الغالب ثبوت العلم الاجمالي لكن
مع كون الشبهة غير محصورة ولكن هذه الاخبار وامثالها لا يصلح للمنع لانها كما تدل على حلية
كل واحد من المشتبهين كذلك تدل على حرمة ذلك المعلوم اجمالا لانه ايضا شيء علم حرمته فان
قلت ان غاية الحل معرفة الحرام بشخصه ولم يتحقق في المعلوم الاجمالي قلت اما قوله ع كل شيء لك حلال
حتى تعلم انه حرام بعينه فلا يدل على ما ذكرت لان قوله بعينه تأكيد للضمير جيء به للاهتمام في
اعتبار العلم كما يقال رأيت زيدا نفسه بعينه لدفع توهم وقوع الاشتباه في الرؤية والا فكل شيء علم
حرمته فقد علم حرمة نفسه فاذا علم نجاسة اناء زيد وطهارة اناء عمرو فاشتبه اناء باناء زيد

شئ علم حرمته بعينه نعم يتصف هذا المعلوم المعين بكونه لا بعينه اذا اطلق عليه عنوان
احدهما فيقال احدهما لا بعينه في مقابل احدهما المعين عند القائل واما قوله فهو لك حلال حتى تعرف
الحرام منه بعينه فله ظهور فيما ذكرنا حيث ان قوله بعينه قيد للمعرفة فمؤداه اعتبار معرفة الحرام بشخصه ولا
تتحقق ذلك الا اذا امكنت الاشارة الحسية اليه واما اناء زيد المشتبه باناء عمرو في المثال
وان كان معلوما بهذا العنوان الا انه مجهول باعتبار الامور المميزة له في الخارج عن اناء عمرو فليس
معروفا بشخصه لان ابقاء الصحيحة على هذا الظهور يوجب المنافاة لما دل على حرمة ذلك
العنوان المشتبه مثل قوله اجتنب عن الخمر لان الاذن في كلا المشتبهين ينافي المنع عن عنوان مردد
بينهما ويوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم اجمالا في متن الواقع وهو مما يشهد الاتفاق والنص على خلافه حتى
نفس هذه الاخبار حيث ان مؤداها ثبوت الحرمة الواقعية للامر المشتبه فان قلت مخالفة الحكم الظاهري
للحكم الواقعي كما في الشبهة المجردة عن العلم الاجمالي مثلا قول الشارع اجتنب عن الخمر شامل للخمر الواقعي
الذي لم يعلم به المكلف ولو اجمالا وحليته في الظاهر لا يوجب خروجه عن العموم المذكور حتى لا يكون
حراما واقعيا فلا ضير في التزام ذلك في الخمر الواقعي المعلوم اجمالا قلت الحكم الظاهري لا يقدح
مخالفته للحكم الواقعي في نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفة لرجوع ذلك الى معذورية المحكوم
الجاهل كما في اصالة البراءة والى بدلية الحكم الظاهري عن الواقع او كونه طريقا مجعولا اليه على
الوجهين في الطرق الظاهرية المجعولة واما مع علم المحكوم بالمخالفة فيقبح من الجاعل جعل كلا الحكمين
لان العلم بالتحريم يقتضي وجوب الامتثال بالاجتناب عن ذلك المحرم فاذن الشارع في فعله ينافي
حكم العقل بوجوب الاطاعة فان قلت منافات اذن الشارع في فعل المحرم مع علم المكلف بتحريمه
انما ينافي حكم العقل من حيث انه اذن في المعصية والمخالفة وهو انما يقبح مع علم المكلف بتحقق المعصية
حين ارتكابها والاذن في ارتكاب المشتبهين ليس كذلك اذا كان على التدريج بل هو اذن في المخالفة مع
عدم علم المكلف بها الا بعدها وليس في العقل ما يقبح ذلك والا يقبح الاذن في ارتكاب جميع الشبهات
بالشبهة الغير المحصورة او في ارتكاب مقدار يعلم عادة بكون الحرام فيها وفي ارتكاب الشبهة المجردة
التي يعلم المولى اطلاع العبد بعد الفعل على كونه معصية وفي الحكم بالتخيير الاستمراري بين الخبرين
او فتوى المجتهدين قلت اذن الشارع في احد المشتبهين ينافي ايضا حكم العقل بوجوب امتثال
التكليف المعلوم المتعلق بالمصداق المشتبه لايجاب العقل حينئذ الاجتناب عن كلا المشتبهين نعم
لو اذن الشارع في ارتكاب احدهما مع جعل الاخر بدلا عن الواقع في الاجتزاء بالاجتناب عنه جاز فاذن
الشارع في احدهما لا يحسن الا بعد الامر بالاجتناب عن الاخر بدلا ظاهريا عن الحرام الواقعي فيكون المحرم
الظاهري هو احدهما على التخيير وكذا المحلل الظاهري ويثبت المطلوب وهو حرمة المخالفة القطعية بفعل
كلا المشتبهين والحاصل معنى تلك الصحيحة ان كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف
في ارتكابه فقط او في ارتكابه مع ارتكاب غيره ارتكابا للحرام والاول في العلم التفصيلي والثاني في العلم الاجمالي

عن الاخر

ارتكابه المقرون مع

فان قلت

فان قلت اذا فرضنا المشتبهين مما لا يمكن ارتكابهما الا تدريجا ففي زمان ارتكاب احدهما
يتحقق الاجتناب عن الاخر قهرا فالمقصود من التخيير وهو ترك احدهما حاصل مع الاذن في ارتكاب
كليهما اذ لا يعتبر في ترك الحرام القصد فضلا عن قصد الامتثال قلت الاذن في فعلهما في هذه الصورة
ايضا ينافي الامر بالاجتناب عن العنوان الواقعي المحرم لما تقدم من انه مع وجود دليل حرمة ذلك العنوان
المعلوم وجوده في المشتبهين لا يصح الاذن في احدهما الا بعد المنع عن الاخر بدلا عن المحرم الواقعي على
تقدير وجوده فيه والمسلم منه ما اذا لم يسبق بالتكليف المعتبر او يسبق متلبسا بالفعل حتى يكون الباقي
في كل دفعة بدلا عن المتروك دون العكس بان يكون المتروك في زمان المترتب الاتيان بالاخر بدلا عن
الباقي به على حرمته فان في منع هذه الصورة عن احد الامرين المذكورين في الوجه لم يجز ارتكاب
الثاني بعد ارتكاب الاول والا لغى المنع المذكور فان قلت الاذن في احدهما يتوقف على المنع عن
الاخر في نفس تلك الواقعة بان يتركهما دفعة والمفروض امتناع ذلك فيما نحن فيه من غير حاجة الى
المنع ولا يتوقف على المنع عن الاخر بعد ارتكاب الاول كما في التخيير الظاهري او الاستمراري قلت تجويز
ارتكابهما من اول الامر ولو تدريجا طرح لدليل حرمة الحرام الواقعي والتخيير الاستمراري في مثل
ذلك تم ومعنى المنع عن فعله بعد لان هذا هو الذي يمكن ان يجعله الشارع بدلا عن الحرام الواقعي حتى
لا ينافي امره بالاجتناب عنه ان ترك في زمان فعل الاخر لا يصلح ان يكون بدلا وسيأتي تتمة ذلك في
الشبهة الغير المحصورة فان قلت ان المخالفة القطعية للعلم الاجمالي فوق حد الاحصاء في الشرعيات كما
في الشبهة الغير المحصورة وكما لو قال القائل في مقام الاقرار هذا لزيد بل لعمرو فان الحاكم ياخذ المال
لزيد وقيمته لعمرو مع ان احدهما اخذ للمال بالباطل وكذا يجوز للثالث ان ياخذ المال من يد زيد
مع علمه بان احد الاخذين تصرف في مال الغير بغير اذنه ولو قال هذا لزيد بل لعمرو بل لخالد حيث انه
يغرم لكل من عمرو وخالد تمام القيمة مع ان حكم الحاكم باشتغال ذمته بقيمتين مخالف للواقع قطعا واي
فرق بين قوله اقرار العقلاء على انفسهم جائز وبين ادلة حل ما لم يعرف كونه حراما حتى ان الاول يعم
الاقرارين المعلوم مخالفة احدهما للواقع والثاني لا يعم الشيئين المعلوم حرمة احدهما وكذا لو
تداعيا عينا في موضع يحكم بتنصيفها بينهما مع العلم بانها ليست الا لاحدهما وذكروا ايضا في باب
الصلح انه لو كان لاحد الودعيين درهم وللاخر درهمان فتلف عند الودعي احد الدراهم فانه يقسم
احد الدرهمين الباقيين بين المالكين مع العلم الاجمالي بان دفع احد النصفين دفع للمال الى
غير صاحبه وكذا لو اختلف المتبايعان في المبيع او الثمن وحكم بالتحالف وانفساخ البيع فانه يلزم مخالفة
العلم الاجمالي بل التفصيلي في بعض الفروض كما لا يخفى قلت اما الشبهة الغير المحصورة فسيجيء وجه جواز
المخالفة فيها واما الحاكم فوظيفته اخذ ما يستحقه المحكوم له على المحكوم عليه بالاسباب الظاهرية كا
الاقرار والحلف والبينة وغيرها فهو قائم مقام المستحق في اخذ حقه ولا عبرة بعلمه الاجمالي نظير
ذلك ما اذا اذن المفتي لكل واحد من واجدي المني في الثوب المشترك في دخول المسجد فانه انما

تقديره

باذن

باذن كل منهما بملاحظة تكليفه في نفسه فلا نقول انه يلزم من ذلك الاذن الجنب في دخول المسجد وهو
حرام واما غير الحاكم ممن اتفق له اخذ المال من الشخصين لمقرّ لهما في مسئلة الاقرار فلا نسلّم جواز اخذ
لهما له ولا لشيء منهما الا اذا قلنا بان ما ياخذه منهما يعامل معه معاملة الملك الواقعي نظير ما
يملكه ظاهرا بتقليد او اجتهاد يخالف لمذهب من يريد ترتيب الاثار بناء على ان العبرة في ترتيب اثار
الموضوعات الثابتة في الشريعة كالملكية والزوجية وغيرهما بصحتها عند المتلبس بها كالمالك و
الزوجين ما لم يعلم تفصيلا من يريد ترتيب الاثر خلاف ذلك ولذلك قيل بجواز الاقتداء في الظهر
بواجدي المني في صلوة واحدة بناء على ان المناط في صحة الاقتداء الصحة عند المصلي ما لم يعلم تفصيلا
فساده واما مسئلة الصلح فالحكم فيها تعبدي وكانه صلح قهري بين المالكين او يحمل على حصول
الشركة بالاختلاط وقد ذكر بعض الاصحاب ان مقتضى القاعدة الرجوع الى القرعة وبالجملة فلا
من التوجيه في جميع ما توهم جواز المخالفة القطعية الراجعة الى طرح دليل شرعي لانها كما عرفت مما
يمنع عنها العقل والنقل خصوصا اذا قصد من ارتكاب المشتبهين التوصل الى الحرام هذا مما لا تامل
فيه من قال بجواز الارتكاب فالظاهر انه قصد غير هذه الصورة ومنه يظهر ان الزام القائل بالجواز
بان تجويز ذلك يفضي الى امكان التوصل الى فعل جميع المحرمات على وجه مباح بان يجمع بين الحلال والحرام
المعلومين تفصيلا كالخمر والخل والحل على وجه يوجب الاشتباه فيرتكبهما محل نظر خصوصا على ما مثل من
الجمع بين الاجنبية والزوجة هذا كله فيما اذا كان الحرام المشتبه عنوانا واحدا مرددا بين امرين واما
اذا كان مرددا بين عنوانين كما مثلنا سابقا بالعلم الاجمالي بان احد المائعين اما خمر والاخر
مغصوب فالظاهر ان حكمه كذلك اذ لا فرق في عدم جواز المخالفة للدليل الشرعي بين كون ذلك الدليل
معلوما بالتفصيل وكونه معلوما بالاجمال فان من ارتكب الانائين في المثال يعلم بانه خالف دليل حرمة الخمر او دليل حرمة
المغصوب ولذا لو كان اناء واحد مرددا بين الخمر والمغصوب لم يجز ارتكابه مع انه لا يلزم منه الا مخالفة
احد الدليلين لا بعينه وليس ذلك الا من جهة ان مخالفة الدليل الشرعي محرم عقلا وشرعا سواء تعين
للمكلف او تردد بين دليلين ويظهر من صاحب الحدائق التفصيل في باب الشبهة المحصورة بين كون
المردد بين المشتبهين فردا من عنوان فيجب الاجتناب عنه وبين كونه مرددا بين عنوانين فلا يجب فان
اراد عدم وجوب الاجتناب عن شيء منهما في الثاني وجواز ارتكابهما معا فظهر ضعفه بما ذكرنا وان
اراد عدم وجوب الاحتياط فيه فسيجيء ما فيه **اما المقام الثاني** فالحق فيه وجوب الاجتناب
عن كلا المشتبهين وفاقا للمشهور وفي المدارك انه مقطوع به في كلام الاصحاب ونسبه المحقق البهبهاني
في فوائده الى الاصحاب وعن المحقق المقدس الكاظمي في شرح الوافية دعوى الاجماع صريحا وذهب
جماعة الى عدم وجوبه وحكي عن بعض القرعة لنا على ما ذكرنا انه اذا ثبت كون ادلة تحريم المحرمات
شاملة للمعلوم اجمالا ولم يكن هنا مانع عقلي او شرعي من تنجز التكليف به لزم بحكم العقل من
تنجز التكليف لزم تحصيل التحرز عن ارتكاب ذلك المحرم بالاجتناب عن كلا المشتبهين وبعبارة اخرى

التكليف بذلك المعلوم اجمالا ان لم يكن ثابتا جازت المخالفة القطعية والمفروض في هذا المقام
التسالم على حرمتها وان كان ثابتا وجب الاحتياط فيه بحكم العقل اذ يحتمل ان يكون ما يرتكبه من المشتبهين
هو الحرام الواقعي فيعاقب عليه لان المفروض لما كان ثبوت التكليف بذلك المحرم لم يقبح العقاب عليه اذا
اتفق ارتكابه ولو لم يعلم به حين الارتكاب واختبر ذلك من حال العبد اذا قال له المولى اجتنب وتحرز عن الخمر
المردد بين هذين الانائين فانك لا تكاد ترتاب في وجوب الاحتياط ولا فرق بين هذا الخطاب وبين ادلة
المحرمات الثابتة في الشريعة الا العموم والخصوص فان قلت اصالة الحل في كلا المشتبهين جارية في
نفسها ومعتبرة لولا المعارض وغاية ما يلزم في المقام تعارض الاصلين فيتخير في العمل في احد المشتبهين
ولا وجه لطرح كلا الاصلين قلت اصالة الحل غير جارية هنا بعد فرض كون المحرم الواقعي مكلفا بالاجتناب عنه
منجزا عليه على ما هو مقتضى الخطاب بالاجتناب عنه لان مقتضى العقل في الاشتغال اليقيني بترك الحرام الواقعي
هو الاحتياط والتحرز عن كلا المشتبهين حتى لا يقع في محذور فعل الحرام وهو معنى المرسل المروي في بعض
كتب الفتاوى اترك ما لا باس به حذرا عما به الباس فلا يبقى مجال للاذن في فعل احدهما وسيجيء في باب
الاستصحاب ايضا ان الحكم في تعارض كل اصلين اذا لم يكن احدهما حاكما على الاخر هو التساقط لا
التخيير فان قلت قوله كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام او نحوه يستفاد منه حلية المشتبهات
بالشبهة المجردة عن العلم الاجمالي جميعا وحلية الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي على البدل لان الرخصة
في كل شبهة مجردة لا ينافي الرخصة في غيرها لاحتمال كون الجميع حلالا في الواقع فالبناء على كون هذا
المشتبه بالخمر خلا لا ينافي البناء على كون المشتبه الاخر خلا واما الرخصة في الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي
والبناء على كونه خلا لما لا يستلزم وجوب البناء على كون المحرم هو المشتبه الاخر فلا يجوز الرخصة فيه
جميعا نعم يجوز الرخصة فيه بمعنى جواز ارتكابه والبناء على ان المحرم غيره فمثل الرخصة في ارتكاب احد
المشتبهين بالخمر مع العلم بكون احدهما خمرا فانه لما علم من الادلة تحريم الخمر الواقعي ولو تردد بين امرين
كان معنى الرخصة في ارتكاب احدهما الاذن في البناء على عدم كونه هو الخمر المحرم عليه وان المحرم غيره
فكل منهما حلال بمعنى جواز البناء على كون المحرم غيره والحاصل ان مقصود الشارع من هذه الاخبار ان
يلغي من طرفي الشك في حرمة الشيء وحليته احتمال الحرمة ويجعل محتمل الحلية في حكم متيقنها ولما كان
في المشتبهين بالشبهة المحصورة شك واحد لم يكن فيه الا احتمال كون هذا حلالا وذاك حراما
واحتمال العكس كان الغاء احتمال الحرمة في احدهما اعمالا له في الاخر وبالعكس وكان الحكم الظاهري
في احدهما بالحل حكما ظاهريا بالحرمة في الاخر وليس معنى حلية كل منهما ان الاذن في ارتكابه والغاء
احتمال الحرمة فيه المستلزم لاعماله في الاخر حتى لا يتوهم ان استعمال قوله كل شيء لك حلال بالنسبة
الى الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي والشبهات المجردة استعمال في معنيين قلنا الظاهر
من الاخبار المذكورة البناء على كونه هو الموضوع المحلل ولو سلم فظاهرها البناء على كون كل مشتبه
كذلك وليس الامر بالبناء في كون احد المشتبهين هو الخل امرا بالبناء على كون الاخر هو الخمر فليس من الشبهة

حين ولا اثر فقد ترى في الروايات احتج من جوز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام بما عن ابي جعفر
الاخبار الدالة على حل ما لم يعلم حرمته التى تقدم بعضها وانما منع من ارتكاب مقدار الحرام اما
لاستلزامه للعلم بارتكاب الحرام وهو حرام واما لما ذكره بعضهم من ان ارتكاب مجموع المشتبهين حرام
لاشتماله على الحرام قال في توضيح ذلك ان الشارع منع عن استعمال الحرام المعلوم وجوز استعمال
ما لم يعلم حرمته والمجموع من حيث المجموع معلوم الحرمة ولو باعتبار جزئه وكذا كل منهما بشرط الاجتماع مع
الآخر فيجب اجتنابه وكل منهما بشرط الانفراد مجهول الحرمة فيكون حلالا والجواب عن ذلك ان
الاخبار المتقدمة على ما عرفت اما ان لا تشمل شيئا من المشتبهين واما ان تشملهما جميعا وما
من الوجهين لعدم جواز الآخر بعد ارتكاب الاول غير صالح للمنع اما اولا فلانه ان اريد ان حرمة تحصيل
العلم بارتكاب الحرام حرام فلم يدل دليل عليه نعم تحصيل العلم بارتكاب الغير الحرام من حيث التجسس المنهي عنه وان
لم يحصل له العلم وان لم يحصل له العلم وان اريد ان الممنوع عنه عقلا من مخالفة احكام الشارع بل مطلق
الموالي هي المخالفة العلمية دون الاحتمالية فانها لا تعد عصيانا في العرف فعصيان الخطاب باجتناب الخمر
المشتبه هو ارتكاب المجموع دون المحرم الواقعي وان لم يعرف حين الارتكاب وحاصله منع وجوب المقدمة العلمية
ففيه مع اطباق العقلاء بل العلماء كما حكي على وجوب المقدمة العلمية انه ان اريد من حرمة المخالفة العلمية حرمة
المخالفة المعلومة حين المخالفة فهذا اعتراف بجواز ارتكاب المجموع تدريجا اذ لا يحصل معه مخالفة
معلومة تفصيلا وان اريد منها حرمة المخالفة التي تتعلق العلم بها ولو بعدها فمرجعها الى حرمة تحصيل
العلم الذي يصير به المخالفة معلومة وقد عرفت منع حرمتها جدا ومما ذكرنا يظهر فساد الوجه
الثاني فان حرمة المجموع اذا كان باعتبار جزئه الغير المعين فضم الجزء الآخر اليه لا دخل له في حرمته
نعم له دخل في كون الحرام معلوم التحقق فهي مقدمة للعلم بارتكاب الحرام لا لنفسه فلا وجه لحرمتها بعد
عدم حرمة العلم بارتكاب الحرام ومن ذلك يظهر فساد جعل الحرام كلا منهما بشرط الاجتماع مع الآخر
فان حرمته وان كانت معلومة الا ان الشرط شرط بوصف كونه معلوم التحقق لا لذات الحرام فلا
يحرم ايجاد الاجتماع الا اذا حرم جعل ذات الحرام معلوم التحقق ورجع الى حرمة تحصيل العلم بالحرام الثاني
ما دل بنفسه او بضميمة ما دل على المنع عن ارتكاب الحرام الواقعي على جواز تناول الشبهة المحصورة
فيجمع بينها وبين ما دل على تحريم العنوان الواقعي بان الشارع جعل بعض المحتملات بدلا عن الحرام الواقعي
فيكفي تركه في الامتثال الظاهري كما لو اكتفى بفعل الصلوة الى بعض الجهات المشتبهة ورخص في ترك
الصلوة الى بعضها وهذه الاخبار كثيرة منها موثقة سماعة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اصاب
مالا من عمال بني امية وهو يتصدق منه ويصل منه ويحج ليغفر له ما اكتسب ويقول ان الحسنات يذهبن
السيئات فقال عليه السلام ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة وان الحسنة تحط الخطيئة ثم قال ان كان خلط الحرام حلالا
فاختلطا جميعا فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس فان ظاهره نفي البأس عن التصدق والصلة والحج من المال
المختلط وحصول الاجر في ذلك وليس فيه دلالة على جواز التصرف في الجميع ولو فرض ظهوره فيه صرف عنه

بما

بما دل على وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي وهو مقتضى بنفسه لحرمة التصرف في الكل فلا يجوز ورود
الدليل على خلافها ومن جهة حكم العقل بلزوم الاحتياط لحرمة التصرف في البعض المحتمل ايضا لكن عرفت
انه يجوز الاذن في ترك بعض المقدمات العلمية بجعل بعضها الآخر بدلا ظاهريا عن ذي المقدمة والجواب
عن هذا الخبر ظاهره جواز التصرف في الجميع لانه يتصدق ويصل ويحج بالبعض ويمسك الباقي فقد تصرف
في الجميع بصرف البعض وامساك البعض الآخر الباقي فلا بد اما من الاخذ به وتجويز المخالفة القطعية واما
من صرفه عن ظاهره وحمله على ارادة نفي البأس عن التصرف في البعض وان حرم عليه امساك مقدار الحرام
ليس باولى من حمل الحرام على حرام خاص يعذر فيه الجاهل كالربوا بناء على ما ورد في عدة اخبار من
حلية الربوا الذي اخذ جهلا ثم لم يعرف بعينه في المال المخلوط وبالجملة فالاخبار الواردة في حلية ما لم
يعلم حرمته على اصناف منها ما كان من قبيل قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام وهذا الصنف
لا يجوز الاستدلال به لمن لا يرى جواز ارتكاب المشتبهين لان حمل تلك الاخبار على الواحد لا بعينه في
الشبهة المحصورة والآحاد المعينة في الشبهة المجردة من العلم الاجمالي والشبهة الغير المحصورة متعسر بل
متعذر فيجب حملها على صورة عدم التكليف الفعلي بالحرام الواقعي ومنها ما دل على ارتكاب كلا
المشتبهين في خصوص الشبهة المحصورة مثل الخبر المتقدم وهذا ايضا لا يلتزم المستدل بمضمونه ولا يجوز
حمله على غير الشبهة المحصورة لان مورده فيها فيجب حمله على اقرب المحتملين من ارتكاب البعض مع ابقاء مقدار الحرام
من وروده في مورد خاص كالربوا ونحوه مما يمكن الالتزام بخروجه عن قاعدة الشبهة المحصورة ومن ذلك يعلم
حال ما ورد في الربوا من حل جميع المال المختلط به ومنها ما دل على جواز اخذ ما علم فيه الحرام اجمالا كاخبار
جواز الاخذ من العامل والسارق والسلطان وسيجيء حمل جلها او كلها على كون الحكم بالحل مستندا الى
كون الشيء مأخوذا من يد المسلم ومتفرعا على تصرفه المحمول على الصحة عند الشك فالخروج بها عن الاصالة
من الاخبار ومن القاعدة العقلية الثابتة بما دل من الادلة القطعية عقلا ونقلا على وجوب الاجتناب عن العنوان المحرم
الواقعية وهو وجوب دفع الضرر المقطوع به بين المشتبهين ووجوب اطاعة التكاليف المعلومة المتوقفة على
الاجتناب عن كلا المشتبهين مشكل جدا خصوصا مع اعتضاد القاعدة بوجهين آخرين بها كالدليل على
المطلب احدهما الاخبار الدالة على هذا المعنى منها قوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال
المرسل المنقول عن الائمة وضعفها منجبر بالشهرة المحققة والاجماع المدعى في
كلام من تقدم ومنها رواية ضريس عن السمن والجبن في ارض المشركين قال اما ما علمت انه قد خلطه الحرام
فلا تأكل واما ما لم تعلم فكل فان الخلط يصدق مع الاشتباه ورواية ابن سنان كل شيء حلال حتى يجيئك
شاهدان ان فيه الميتة فانه يصدق على مجموع قطعات اللحم ان فيه الميتة ومنها قوله في حديث التثليث
وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم بناء على ان المراد بالهلاكة ما هو اثر للحرام فان كان الحرام لم يتنجز
التكليف به فالهلاك المترتب عليه منقصته الذاتية وان كان مما يتنجز التكليف به كما فيما نحن فيه كان المترتب
عليه هو العقاب الاخروي وحيث ان دفع العقاب المحتمل واجب بحكم العقل وجب الاجتناب عن كل مشتبه بالشبهة

ما الشبهة المحصورة فلما كان دفع الضرر عن العقاب عقلا لازما اجماعا كان الاجتناب عن الشبهة المجردة
العلم الاجمالي عن واجب بل مستحبا وفائدة الاستدلال بمثل هذا الخبر مقابلة لما يفرض عن الدليل
على جواز ارتكاب احد المشتبهين مخيرا وجعل الاخر بدلا عن الحرام الواقعي فان مثل هذا الدليل حاكم على ادلة
الدالة على الاجتناب عن عنوان المحرم الواقعي لكنه معارض بمثل خبر التثليث وبالنبوي بل بحكومته
بهما فيسلم تلك الادلة الثاني ما يستفاد من اخبار كثيرة من كون الاجتناب عن كل واحد من المشتبهين
امرا مسلما مفروغا عنه بين الائمة والشيعة بل العامة ايضا بل استدل صاحب الحدائق على اصل
القاعدة باستقراء موارده في الشريعة لكن الانصاف عدم بلوغ ذلك حدا يمكن الاعتماد عليه
وان كان ما يستشم منها قولا لا ينكر بل من الروايات كثيرة منها ما ورد في الماءين المشتبهين خصوصا
مع فتوى الاصحاب بلا خلاف بينهم على وجوب الاجتناب عن استعمالهما مطلقا ومنها ما ورد في الصلوة
في ثوبين المشتبهين ومنها ما ورد في وجوب غسل الثوب من الناحية التي يعلم باصابة بعضها للنجاسة
معللا بقوله حتى يكون على يقين من طهارته فان وجوب تحصيل اليقين بالطهارة على ما يستفاد من
التعليل يدل على عدم جريان اصالة الطهارة بعد العلم الاجمالي بالنجاسة وهو الذي بنينا عليه وجوب الا
حتياط في الشبهة المحصورة وعدم جواز الرجوع فيها الى اصالة الحل فانه لو جرى اصالة الطهارة واصالة
حل الطهارة والصلوة في بعض المشتبهين لم يكن للاحكام المذكورة وجه ولا للتعليل في الحكم الاخير
بوجوب تحصيل اليقين بالطهارة بعد اليقين بالنجاسة وما دل على منع الذبايح المختلطة ميتتها بمذكاها
من اهل الكتاب بناء على حملها على ما لا يخالف عموما ما حرم من بيع الميتة بان يقصد بيع المذكى خاصة او مع
محللة الحيوان من الميتة وقد يستأنس له بما ورد من وجوب القرعة في قطيع الغنم المعلوم وجود الموطوء في
بعضها وهي الرواية المحكية في جواب الامام الجواد عليه السلام لسؤال يحيى بن اكثم عن قطيع غنم نزى الراعي على واحدة
منها ثم ارسلها في الغنم حيث قال عليه السلام يقسم الغنم نصفين ثم يقرع بينهما فكلما وقع السهم عليه قسم غيره قسمين
وهكذا حتى يبقى واحد ونجا الباقي وهي حجة القول بوجوب القرعة لكنها لا تنهض لاثبات حكم مخالف للاصول
نعم هي دالة على عدم جواز ارتكاب شيء منها قبل القرعة فان التكليف بالاجتناب عن الموطوءة الواقعية واجب
بالاجتناب عن الكل حتى يتميز الحلال ولو بطريق شرعي هذا ولكن الانصاف ان الرواية ادل على مطلب الخصم بناء
على حمل القرعة على الاستحباب اذ على قول المشهور لا بد من طرح الرواية او العمل بها في خصوص موردها

ينبغي التنبيه على امور الاول انه لا فرق في وجوب الاجتناب عن المشتبه الحرام بين كون المشتبهين مندرجين
تحت حقيقة واحدة وغير ذلك لعموم ما تقدم من الادلة ويظهر من كلام صاحب الحدائق التفصيل فانه
ذكر كلام صاحب المدارك في مقام تأييد ما قواه من عدم وجوب الاجتناب عن المشتبهين وهو ان المستفاد
من قواعد الاصحاب انه لو تعلق الشك بوقوع النجاسة في الاناء وخارجه لم يمنع من استعماله وهو مؤيد
لما ذكرناه قال مجيبا عن ذلك اولا بانه من باب الشبهة الغير المحصورة وثانيا ان القاعدة المذكورة انما
تتعلق بالافراد المندرجة تحت ماهية واحدة والجزئيات التي تحتها حقيقة واحدة اذا اشتبه طاهرها

بنجسها

بنجسها وحلالها بحرامها فيفرق فيها بين المحصور وغير المحصور بما تضمنته تلك الاخبار لا وقوع الاشتباه
كيفما اتفق انتهى كلامه رفع مقامه وفيه بعد منع كون ما حكاه صاحب المدارك مختصا بغير المحصور
بل لو شك في وقوع النجاسة في الاناء او ظهر الاناء فظاهرهم الحكم بطهارة الماء ايضا كما يدل عليه
تأويلهم لصحيحة علي بن جعفر الواردة في الدم الغير المستبين في الماء بذلك انه لا وجه لما ذكره من
اختصاص القاعدة اما اولا فلعموم الادلة المذكورة خصوصا عمدتها وهي ادلة الاجتناب عن العناوين
المحرمة الواقعية كالنجس والخمر ومال الغير وغير ذلك واما ثانيا فلانه لا ضابطة لما ذكره من الاندراج
تحت ماهية واحدة ولم يعلم الفرق بين تردد النجس بين ظاهر الاناء وباطنه او بين الماء وقطعة
من الارض او بين الماء ومايع اخر او بين مايعين مختلفي الحقيقة وبين تردده ما بين ماءين او ثوبين او مايعين
متحدي الحقيقة نعم هنا شيء اخر وهو انه هل يشترط في العنوان المحرم الواقعي او
النجس الواقعي المردد بين المشتبهين ان يكون على كل تقدير متعلقا لحكم واحد ام لا مثلا اذا كان احد
المشتبهين ثوبا والاخر مسجدا حيث ان المحرم في احدهما اللبس وفي الاخر السجدة فليس هنا خطاب
جامع للنجس الواقعي بل العلم بالتكليف مستفاد من مجموع قول الشارع لا تلبس النجس في الصلوة ولا تسجد على النجس واوضح
من ذلك بالاشكال ما لو كان المحرم على كل تقدير عنوانا غيره على التقدير الاخر كما لو دار الامر
بين كون احد المايعين نجسا وكون الاخر مال الغير لامكان تكلف ادراج الفرض الاول تحت خطاب
الاجتناب عن النجس بخلاف الثاني واولى من ذلك ما لو تردد الامر بين كون هذه المرأة اجنبية او كون هذا المايع
خمرا وتوهم ادراج ذلك كله في وجوب الاجتناب عن الحرام عنوان منتزع من الادلة المتعلقة بالعناوين
الواقعية فالاعتبار بها لا به كما لا يخفى والاقوى ان المخالفة القطعية في جميع ذلك غير جائز ولا فرق بينه
عقلا وعرفا في مخالفة نواهي الشارع بين العلم التفصيلي بخصوص ما خالفه وبين العلم الاجمالي بمخالفة احد
النهيين الا ترى انه لو ارتكب مايعا واحدا يعلم انه مال الغير او نجس لم يعذر لجهله التفصيلي بما خالفه فكذا
حال من ارتكب النظر الى المرأة وشرب المايع في المثال الاخير والحاصل ان النواهي الشرعية بعد الاطلاع
عليها بمنزلة نهي واحد عن عدة امور فكما تقدم انه لا يجتمع نهي الشارع عن امر واقعي واحد كالخمر مع الاذن
في ارتكاب المايعين المردد بينهما الخمر فكذا لا يجتمع النهي عن عدة امور مع الاذن في ارتكاب كلا الامرين
المعلوم وجود احد تلك الامور فيهما واما الموافقة القطعية فالاقوى ايضا وجوبها لعدم جريان ادلة
الحلية ولا ادلة البراءة عقليها ونقليها اما النقلية فلما تقدم من استوائها بالنسبة الى كل من
المشتبهين وابقائها يوجب التنافي مع ادلة تحريم العناوين الواقعية وابقاء واحد على سبيل البدل
غير جائز اذ بعد خروج كل منهما بالخصوص ليس الواحد لا بعينه فردا ثالثا يبقى تحت اصالة العموم واما
العقل فلمنع استقلاله في المقام بقبح مؤاخذة من ارتكب الحرام المردد بين الامرين بل الظاهر استقلال
العقل في المقام بعد عدم القبح المذكور بوجوب دفع الضرر اعني العقاب المحتمل في ارتكاب احدهما
وبالجملة فالظاهر عدم التفكيك في هذا المقام بين المخالفة القطعية والمخالفة الاحتمالية فاما ان يجوز

الاول

الأولى وأمّا أن يمنع الثاني أن وجوب الاجتناب عن كل من المشتبهين هل هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه حذرا من الوقوع في المؤاخذة بمصادفة ما ارتكبه للحرام الواقعي فلا مؤاخذة إلا على تقدير الوقوع في الحرام أو هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه من حيث إنه مشتبه فيستحق المؤاخذة بارتكاب أحدهما ولو لم يصادف الحرام ولو ارتكبهما استحق عقابين فيه وجهان بل قولان أقواهما الأول لأن حكم العقل بوجوب دفع الضرر بمعنى العقاب المحتمل بل المقطوع حكم إرشادي وكذا لو فرض أمر الشارع بالاجتناب عن عقاب محتمل أو مقطوع بقوله تحرز عن الوقوع في معصية النهي عن الزنا لم يكن إلا إرشاديا ولم يترتب على موافقته ومخالفته سوى خاصية نفس المأمور به وتركه كما هو شأن الطلب الإرشادي وإلى هذا المعنى أشار صلوات الله عليه بقوله اتركوا ما لا بأس به حذرا عمّا به البأس وقوله من ارتكب الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم ومن هنا ظهر أنه لا فرق في ذلك بين الاستناد في وجوب الاجتناب إلى حكم العقل وبين الاستناد فيه إلى حكم الشرع بوجوب الاحتياط وأمّا حكمهم بوجوب دفع الضرر المظنون شرعا واستحقاق العقاب على تركه وإن لم يصادف الواقع فهو خارج عما نحن فيه لأن الضرر الدنيوي ارتكابه مع العلم حرام شرعا والمفروض أن الظن في باب الضرر طريق شرعي إليه فالمقدم مع الظن كالمقدم مع القطع مستحق للعقاب كما لو ظن سائر المحرمات بالظن المعتبر نعم لو شك في هذا الضرر يرجع إلى أصالة الإباحة وعدم الضرر لعدم استحالة ترخيص الشارع بالإقدام على الضرر الدنيوي المقطوع إذا كان في الترخيص مصلحة أخروية فيجوز ترخيصه بالإقدام على المحتمل لمصلحة ولو كانت تسهيل الأمر على المكلف بوكول الإقدام على إرادته وهذا بخلاف الضرر الأخروي فإنه على تقدير ثبوته واقعا يقبح من الشارع الترخيص فيه نعم وجوب دفعه عقلي ولو مع الشك لكن لا يترتب على ترك دفعه إلا نفسه على تقدير ثبوته واقعا حتى أنه لو قطع به ثم لم يدفعه واتفق عدمه واقعا لم يعاقب عليه إلا من باب التجري وقد تقدم في المقصد الأول المتكفل لبيان مسائل حجية القطع الكلام فيه وسيجيء أيضا فإن قلت قد ذكر العدلية في الاستدلال على وجوب شكر المنعم بأن في تركه احتمال المضرة وجعلوا ثمرة وجوب شكر المنعم وعدم وجوبه استحقاق العقاب على ترك الشكر لمن لم يبلغه دعوة نبي زمانه فيدل ذلك على استحقاق العقاب بمجرد ترك دفع الضرر الأخروي المحتمل قلت حكمهم باستحقاق العقاب على ترك الشكر بمجرد ترك دفع الضرر في تركه ليس لأجل مصادفة الاحتمال للواقع لما علمنا بوجوبه عند الشارع وترتب العقاب على تركه فإذا احتمل العاقل العقاب على تركه فإن قلنا بحكومة العقل في مسألة دفع الضرر المحتمل صح عقاب تارك الشكر من أجل إتمام الحجة عليه بمخالفة عقله وإلا فغرضهم أن ثمرة حكومة العقل بدفع الضرر المحتمل إنما يظهر في الضرر الثابت شرعا مع عدم العلم به من طريق الشرع لأن الشخص يعاقب بمخالفة العقل وإن لم يكن ضرر في الواقع وقد تقدم في بعض مسائل الشبهة التحريمية شطر من الكلام في ذلك وقد يتمسك لإثبات الحرمة في المقام بكونه تجريا فيكون قبيحا عقلا فيحرم شرعا وقد تقدم في فروع حجية العلم الكلام على حرمة التجري حتى مع القطع

بالحرمة إذا كان مخالفا للواقع كما أفتى به في التذكرة فيما إذا اعتقد ضيق الوقت فأخّر وانكشف بقاء الوقت وإن تردّد في النهاية وأضعف من ذلك التمسك بالأدلة الشرعية الدالة على الاحتياط لما تقدّم من أن الظاهر من مادّة الاحتياط التحرز عن الوقوع في الحرام كما يوضح ذلك النبويان السابقان وقولهم صلوات الله عليهم إن الوقوف عند الشبهة أولى من الاقتحام في الهلكة. الثالث أن وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين إنما هو مع تنجز التكليف بالحرام الواقعي على كل تقدير بأن يكون كل منهما بحيث لو فرض القطع بكونه الحرام كان التكليف منجزا بالاجتناب فلو لم يكن كذلك بأن لم يكلف به أصلا كما لو علم بوقوع قطرة من البول في أحد إناءين أحدهما بول أو متنجس بالبول أو كثير لا ينفعل بالنجاسة أو أحد ثوبين أحدهما نجس بتمامه لم يجب الاجتناب عن الآخر لعدم العلم بحدوث التكليف بالاجتناب أصلا عن ملاقي هذه القطرة إذ لو كان ملاقيها هو الإناء النجس لم يحدث بسببه تكليف بالاجتناب أصلا فالشك في أصل التكليف لا المكلف به وكذا لو كان التكليف في أحدهما معلوما لكن لا على وجه التنجز بل معلقا على تمكن المكلف منه فإن ما لا يتمكن المكلف من ارتكابه لا يكلف منجزا بالاجتناب عنه كما لو علم بوقوع النجاسة في أحد شيئين لا يتمكن المكلف من ارتكاب واحد معين منهما فلا يجب الاجتناب عن الآخر لأن الشك في أصل تنجز التكليف لا في المكلف به تكليفا منجزا وكذا لو كان ارتكاب الواحد المعين ممكنا عقلا لكن المكلف أجنبي عنه وغير مبتلى به بحسب حاله كما إذا تردد النجس بين إنائه وإناء آخر لا دخل للمكلف فيه أصلا فإن التكليف بالاجتناب عن هذا الإناء الآخر المتمكن عقلا غير منجز عرفا ولهذا لا يحسن التكليف المنجز بالاجتناب عن الطعام أو الشراب الذي ليس من شأن المكلف الابتلاء به نعم يحسن الأمر بالاجتناب عنه مقيدا بقوله إذا اتفق لك الابتلاء بذلك بعارية أو بملك أو إباحة فاجتنب عنه والحاصل أن النواهي المطلوب فيها حمل المكلف على الترك مختصة بحكم العقل والعرف بمن يعدّ مبتلى بالواقعة المنهي عنها ولذا يعدّ خطاب غيره بالترك مستهجنا إلا على وجه التقييد بصورة الابتلاء ولعل السر في ذلك أن غير المبتلى تارك للمنهي عنه بنفس عدم الابتلاء فلا حاجة إلى نهيه فعند الاشتباه لا يعلم المكلف بتنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي وهذا باب واسع ينحل به الإشكال عما علم من عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة في مواقع مثل ما إذا علم إجمالا بوقوع النجاسة في إنائه أو في موضع من الأرض التي لا يبتلي بها المكلف عادة أو بوقوع النجاسة في ثوبه أو ثوب الغير فإن الثوبين لكل منهما من باب الشبهة المحصورة مع عدم وجوب اجتنابهما فإذا أجرى أحدهما في ثوبه أو نفسه أصالة الحل والطهارة لم يعارض بجريانهما في ثوب غيره إذ لا يترتب على هذا المعارض ثمرة عملية للمكلف يلزم من ترتيبها مع العمل بذلك الأصل طرح تكليف منجز بالأمر المعلوم إجمالا ألا ترى أن زوجة شخص لو شكت في أنها هي المطلقة أو غيرها من ضرّاتها جاز لها ترتيب أحكام الزوجية على نفسها ولو شك الزوج هذا الشك لم يجز له النظر إلى إحداهما وليس ذلك إلا لأن أصالة عدم تطلقه من كل منهما الزوجية متعارضان في

حق

فى حق الزوج بخلاف الزوجة فان اصالة عدم تطلق ضرتها لا يترتب عليها ثمرة عملية نعم لو اتفق
ترتب تكليف على وجيه ضرتها دخلت فى الشبهة المحصورة ومثل ذلك كثير فى الغاية ومما
ذكرنا يندفع ما تقدم من صاحب المدارك من الاستشهاد على ما اختاره من عدم وجوب الاجتناب
فى الشبهة المحصورة بما يستفاد من الاصحاب من عدم وجوب الاجتناب عن الاناء الذى علم بوقوع
النجاسة فيه او فى خارجه اذ لا يخفى ان خارج الاناء سواء كان ظهره او الارض القريبة منه ليس
مما يبتلى به المكلف عادة ولو فرض كون الخارج مما يسجد عليه المكلف التزمنا وجوب الاجتناب
عنهما للعلم الاجمالى بالتكليف المردد بين حرمة الوضوء بالماء النجس وحرمة السجدة على الارض النجسة
ويؤيد ما ذكرنا صحيحة على بن جعفر عن اخيه عليهما السلام الواردة فيمن رعف فامتخط فصار الدم قطعا
صغارا فاصاب انائه هل يصلح الوضوء منه فقال ان لم يكن شئ يستبين فى الماء فلا بأس به
وان كان شيئا بينا فلا حيث استدل به الشيخ قده على العفو عما لا يدركه الطرف من الدم فان
حملها المشهور على ان اصابة الاناء لا يستلزم اصابة الماء فالمراد انه مع عدم تبين شئ فى الماء فالمراد انه
مع عدم تبين شئ فى الماء يحكم بطهارته ومعلوم ان ظهر الاناء وباطنه الحاوى للماء من الشبهة
المحصورة وما ذكرناه واضح لمن تدبر الا ان الانصاف ان تشخيص موارد الابتلاء لكل من المشتبهين
وعدم الابتلاء بواحد معين منهما كثيرا ما يخفى الا ترى انه لو دار الامر بين وقوع النجاسة على الثوب
ووقوعها على ظهر طائر او حيوان قريب منه لا يتفق عادة ابتلائه بالموضع النجس منه لم يشك
احد فى عدم وجوب الاجتناب عن ثوبه واما لو كان الطرف الاخر ارضا لا يبعد ابتلاء المكلف
به فى التيمم والسجود وان لم يحتج الى ذلك فعلا ففيه تامل والمعيار فى ذلك وان كان صحة التكليف
بالاجتناب عنه على تقدير العلم بنجاسته وحسن ذلك من غير تقييد التكليف بصورة الابتلاء واتفاق
صيرورته واقعة له الا ان تشخيص ذلك مشكل جدا نعم يمكن ان يقال عند الشك فى حسن
التكليف التنجيزى عرفا بالاجتناب وعدم حسنه الا معلقا الاصل البراءة من التكليف المنجز كما هو المقرر
فى كل ما شك فيه فى كون التكليف منجزا او معلقا على امر محقق العدم او علم التعليق على امر لكن
شك فى تحققه او كون المتحقق من افراده كما فى المقام الا ان هذا ليس باولى من ان يقال ان الخطابات
بالاجتناب عن المحرمات مطلقة غير معلقة والمعلوم تقييدها بالابتلاء فى موضع العلم بتقبيح
العرف توجيهها من غير تعلق بالابتلاء كما لو قال اجتنب عن ذلك الطعام النجس الموضوع
قدام امير البلد مع عدم جريان العادة بابتلاء المكلف بذلك كله عقلا ولا عادة الا انه
يعبد الاتفاق واما اذا شك فى قبح التنجيز فيرجع الى الاطلاقات فمرجع المسئلة الى ان المطلق
المقيد بقيد مشكوك التحقق فى بعض الموارد لتعذر ضبط مفهومه على وجه لا يخفى مصداق
مصاديقه كما هو شان اغلب المفاهيم العرفية هل يجوز التمسك به اولا والاقوى الجواز فيصير الاصل
فى المسئلة وجوب الاجتناب الا ما علم عدم تنجز التكليف باحد المشتبهين على تقدير العلم بكونه الحرام

الان بقى ان المستفاد من صحيحة على بن جعفر المتقدمة كون الماء وظاهر الاناء من قبيل عدم تنجز
التكليف فيكون ذلك ضابطا فى الابتلاء وعدمه اذ يبعد حملها على خروج ذلك عن قاعدة الشبهة
المحصورة لاجل النص فافهم الرابع ان الثابت فى كل من المشتبهين لاجل العلم الاجمالى بوجود
الحرام الواقعى فيهما هو وجوب الاجتناب لانه اللازم من باب المقدمة من التكليف بالاجتناب عن
الحرام الواقعى اما سائر الاثار الشرعية المترتبة على ذلك الحرام فلا يترتب عليهما لعدم جريان باب
المقدمة فيها فيرجع فيها الى الاصول الجارية فى كل من المشتبهين بالخصوص فارتكاب احد المشتبهة
لا يوجب الحد على المرتكب بل يجرى اصالة عدم موجب الحد ووجوبه وهل يحكم بتنجس ملاقيه وجهان
بل قولان مبنيان على ان تنجس الملاقى انما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس بناء على ان
الاجتناب عن النجس يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه ولو بوسائط ولذا استدل السيد ابو المكارم فى الغنية على
تنجس الماء القليل بملاقات النجاسة بما دل على وجوب هجر النجاسات فى قوله تع والرجز فاهجر ويدل
عليه ايضا ما فى بعض الاخبار من استدلاله على حرمة الطعام الذى مات فيه فارة بان الله سبحانه
حرم الميتة فاذا حكم الشارع بوجوب هجر كل واحد من المشتبهين فقد حكم بوجوب هجر كل ما لاقاه
وهذا معنى ما استدل به العلامة قده فى المنتهى على ذلك بان الشارع اعطاهما حكم النجس والا لم
يقل احدا ان كلا من المشتبهين بحكم النجس فى جميع اثاره او ان الاجتناب عن النجس لا يراد به الا الاجتناب
عن العين وتنجس الملاقى للنجس حكم وضعى سببى يترتب على العنوان الواقعى من النجاسات نظير وجوب الحد
للخمر فاذا شك فى ثبوته للملاقى جرى فيه اصل الطهارة واصل الاباحة والاقوى هو الثانى
اما اولا فلما ذكر وحاصله منع ما فى الغنية من دلالة وجوب هجر النجس على وجوب الاجتناب عن
ملاقى الرجز اذا لم يكن عليه اثر من ذلك الرجز فتنجسه حينئذ ليس الا لمجرد تعبد خاص فاذا حكم الشارع
بوجوب هجر المشتبه فى الشبهة المحصورة فلا يدل على وجوب هجر ما يلاقيه نعم قد يدل بواسطة بعض
الامارات الخارجية كما استفيد نجاسة البلل المشتبه قبل الاستبراء من امر الشارع بالطهارة عقيبه
ومن هنا استوجه صاحب الحدائق من حكمهم بعدم النجاسة فيما نحن فيه وحكمهم بها فى البلل مع كون كل منهما
مشتبها حكم عليه ببعض احكام النجاسة واما الرواية فهى رواية عمرو بن شمر
عن جابر الجعفى عن ابى جعفر ع انه اتاه رجل فقال له وقعت فارة فى خابية فيها سمن او زيت فما ترى فى اكله فقال
ابو جعفر ع لا تاكله فقال الرجل الفارة اهون على من ان اترك طعامى لاجلها فقال له ابو جعفر ع انك
لم تستخف بالفارة وانما استخففت بدينك ان الله حرم الميتة من كل شئ وجه الدلالة انه جعل
ترك الاجتناب عن الطعام استخفافا بتحريم الميتة ولولا استلزامه لتحريم ملاقيه لم يكن اكل الطعام
استخفافا بتحريم الميتة فوجوب الاجتناب عن شئ يستلزم وجوب الاجتناب عن ملاقيه لكن الرواية
ضعيفة سندا مع ان الظاهر من الحرمة فيها النجاسة لان التحريم لا يدل على النجاسة فضلا عن تنجس الملاقى
وارتكاب التخصيص فى الرواية باخراج ما عدا النجاسات من المحرمات كما ترى فالملازمة بين نجاسة الشئ

وتنجس ملاقيه فإن قلت وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه وإن لم يكن من حيث ملاقاته له إلا أنه يصير
كملاقيه في العلم الإجمالي بنجاسته أو نجاسة المشتبه الآخر فلا فرق بين المتلاقيين في كون كل منهما
أحد طرفي الشبهة فهو نظير ما إذا قسم أحد المشتبهين قسمين وجعل كل قسم في إناء قلت ليس الأمر كذلك
لأن أصالة الطهارة والحل في الملاقي بالكسر سليم عن معارضة أصالة طهارة المشتبه الآخر
بخلاف أصالة الطهارة والحل في الملاقى بالفتح فإنها معارضة بها في المشتبه الآخر والسر في ذلك
أن الشك في الملاقي بالكسر ناش عن الشبهة المقومة بالمشتبهين فالأصل فيهما أصل في الشك
السببي والأصل فيه أصل في الشك المسببي وقد تقرر في محله أن الأصل في الشك السببي حاكم وارد على الأصل في الشك المسببي سواء
كان مخالفا له كما في أصالة الطهارة الحاكمة على أصالة النجاسة الثوب النجس المغسول بماء أم موافقا له
كما في أصالة الطهارة الحاكمة على أصالة الإباحة في الشبهة فما دام الأصل الحاكم الموافق أو المخالف يكون
جاريا لم يجر الأصل المحكوم لأن الأول رافع شرعي للشك المسبب وبمنزلة الدليل بالنسبة إليه وإذا لم يجر الأصل
الحاكم لمعارضته بمثله زال المانع من جريان الأصل في الشك المسبب ووجب الرجوع إليه لأنه كالأصل
بالنسبة إلى المتعارضين ألا ترى أنه يجب الرجوع عند تعارض أصالة النجاسة عند تتميم الماء النجس كرا
بطاهر وعند غسل المحل النجس بمائين مشتبهين بالنجس إلى قاعدة الطهارة ولا تجعل القاعدة
كأحد المتعارضين نعم ربما تجعل معاضدا لأحدهما الموافق له بزعم كونهما في مرتبة واحدة
لكنه توهم فاسد ولذا لم يقل أحد في الشبهة المحصورة بتقديم أصالة الطهارة في المشتبه الملاقى
بالفتح بأصالة طهارة الملاقي بالكسر فالتحقيق في تعارض الأصلين مع اتحاد مرتبتهما لاتحاد
الشبهة الموجبة لهما الرجوع إلى ما وراءهما من الأصول التي لو كان أحدهما سليما عن المعارض
لم يرجع إليه سواء كان هذا الأصل مجانسا لهما أو من غير جنسهما كقاعدة الطهارة في المثالين
فافهم واغتنم وتمام الكلام في تعارض الاستصحابين سيجيء إن شاء الله تعالى نعم لو حصل للأصل
في هذا الملاقي بالكسر أصل آخر في مرتبته كما لو وجد معه ملاقي المشتبه الآخر كانا من الشبهة المحصورة ولو
كان ملاقاة شيء لأحد المشتبهين قبل العلم الإجمالي وفقد الملاقى بالفتح ثم حصل العلم الإجمالي
بنجاسة المشتبه الباقي أو المفقود قام ملاقيه مقامه في وجوب الاجتناب عنه وعن الباقي لأن أصالة
الطهارة في الملاقي بالكسر معارضة بأصالة الطهارة في المشتبه الآخر لعدم جريان الأصل في
المفقود حتى يعارضه لما أشرنا إليه في الأمر الثالث من عدم جريان الأصل فيما لا يبتلي به المكلف و
لا أثر له بالنسبة إليه فمحصل ما ذكرنا أن العبرة في حكم الملاقي بكون أصالة طهارته سليمة أو معارضة
ولو كان العلم الإجمالي قبل فقد الملاقى والملاقاة ففقد فالظاهر طهارة الملاقي ووجوب الاجتناب
عن الملاقى ولا يخفى وجهه فتأمل جيدا **الخامس** لو اضطر إلى ارتكاب بعض المحتملات فإن
كان بعضا معينا فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي إن كان الاضطرار قبل العلم أو معه
لرجوعه إلى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي لاحتمال كون المحرم هو المضطر إليه

وقد عرفت توضيحه في الأمر المتقدم وإن كان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر لأن الإذن
في ترك بعض المقدمات العلمية بعد ملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي يرجع إلى اكتفاء
الشارع في امتثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات ولو كان المضطر إليه بعضا
غير معين وجب الاجتناب عن الباقي وإن كان الاضطرار قبل العلم الإجمالي لأن العلم حاصل
بحرمة واحد من أمور لو علم حرمته تفصيلا وجب الاجتناب عنه وترخيص بعضها على البدل
موجب لاكتفاء الأمر بالاجتناب عن الباقي فإن قلت ترخيص ترك بعض المقدمات دليل على عدم إرادة
الحرام الواقعي ولا تكليف بما عداه فلا مقتضي لوجوب الاجتناب عن الباقي قلت المقدمة العلمية
مقدمة للعلم واللازم من الترخيص فيها عدم وجوب تحصيل العلم لا عدم وجوب الاجتناب عن
الحرام الواقعي رأسا وحيث إن الحاكم بوجوب تحصيل العلم هو العقل بملاحظة تعلق الطلب الموجب
للعقاب على المخالفة الحاصلة من ترك هذا المحتمل كان الترخيص المذكور موجبا للأمن من العقاب
على المخالفة الحاصلة من ترك هذا المحتمل كان الترخيص المذكور موجبا للأمن من العقاب على
المخالفة في ترك هذا الذي رخص في تركه فيثبت من ذلك تكليف متوسط بين نفي التكليف رأسا
وثبوته متعلقا بالواقع على ما هو عليه وحاصله ثبوت التكليف بالواقع من الطريق الذي رخص
الشارع في امتثاله منه وهو ترك باقي المحتملات وهذا نظير جميع الطرق الشرعية المجعولة للتكاليف الواقعية
ومرجعه إلى القناعة عن الواقع ببعض محتملاته معينا كما في الأخذ بالحالة السابقة في الاستصحاب
أو مخيرا كما في موارد التخيير ومما ذكرنا تبين أن مقتضى القاعدة عند انسداد باب العلم التفصيلي
بالأحكام الشرعية وعدم وجوب تحصيل العلم الإجمالي فيها بالاحتياط لمكان الحرج أو قيام الإجماع
على عدم وجوبه أن يرجع فيما عدا البعض المرخص في ترك الاحتياط فيه أعني موارد الظن مطلقا أو في الجملة
إلى الاحتياط مع أن بناء أهل الاستدلال كلهم بدليل الانسداد بعد إبطال الاحتياط ووجوب
العمل بالظن مطلقا أو في الجملة على الخلاف بينهم على الرجوع في غير موارد الظن المعتبر إلى الأصول
الموجودة في تلك الموارد دون الاحتياط نعم لو قام بعد بطلان وجوب الاحتياط دليل عقلي أو إجماع
على وجوب كون الظن مطلقا أو في الجملة حجة وطريقا في الأحكام الشرعية أو منعوا أصالة وجوب الا
حتياط عند الشك في المكلف به صح ما جروا عليه من الرجوع في موارد عدم وجود هذا
الطريق إلى الأصول الجارية في مواردها لكنك خبير بأنهم لم يقيموا على وجوب اتباع المظنونات
إلا بطلان الاحتياط مع اعتراف أكثرهم بأنه الأصل في المسألة وعدم جواز ترجيح المرجوح على الراجح
المعلوم أن هذا لا يفيد إلا عدم جواز مخالفة الاحتياط بموافقة الطرف الأخير في غير المظنونات

السادس لو كان المشتبهات مما يوجد تدريجا كما إذا كانت زوجة الرجل مضطربة في حيضها
بأن تنسى وقتها وإن حفظت عددها فيعلم إجمالا أنها حائض في الشهر ثلاثة أيام مثلا فهل يجب على
الزوج الاجتناب عنها في تمام الشهر ويجب على الزوجة أيضا الإمساك عن دخول المسجد وقراءة العزيمة

تمام الشهر ام لا وكما اذا علم التاجر اجمالا بابتلائه فى يومه او شهره بمعاملة ربوية فهل يجب عليه الامساك عما لا يعرف حكمه من المعاملات فى يومه او شهره ام لا التحقيق ان يقال انه لا فرق بين الموجودات فعلا والموجودات تدريجا فى وجوب الاجتناب عن الحرام المردد بينها اذا كان الابتلاء دفعه وعدمه لاتحاد المناط فى وجوب الاجتناب نعم قد يمنع الابتلاء دفعة فى التدريجيات كما فى مثال غير الحيض فان تنجز تكليف الزوج بترك وطء الحائض قبل زمان حيضها ممنوع فان قول الشارع فاعتزلوا النساء فى المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن ظاهر فى وجوب الكف عند الابتلاء بالحائض اذ الترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء فلا يطلب بهذا الخطاب كما انه مختص بذوى الازواج ولا يشمل العزاب الا على وجه التعليق فكذلك من لم يبتل بالمرئة الحائض ويشكل الفرق بين هذا وبين ما اذا نذر او حلف على ترك الوطء فى ليلة خاصة ثم اشتبهت بين ليلتين او ازيد ولكن الاظهر هنا وجوب الاحتياط وكذا فى المثال الثانى من المثالين المتقدمين وحيث قلنا بعدم وجوب الاحتياط فى الشبهة التدريجية فالظاهر جواز المخالفة القطعية لان المفروض عدم تنجز التكليف الواقعى بالنسبة اليه فالواجب الرجوع فى كل شبهة الى الاصل الجارى فى خصوص ذلك المشتبه اباحة وتحريما فيرجع فى المثال الاول الى استصحاب الطهر الى ان يبقى مقدار الحيض فيرجع فيه الى اصالة الاباحة لعدم جريان الاستصحاب وفى المثال الثانى الى اصالة الاباحة والفساد فيحكم فى كل معاملة يشك فى كونها ربوية بعدم استحقاق العقاب على الايقاع عقدها وعدم ترتب الاثر عليها لان فساد الربوا ليس دائرا مدار الحكم التكليفى ولذا يفسد فى حق القاصر بالجهل والنسيان او الصغر على وجه وليس هنا مورد التمسك بعموم صحة العقود للعلم بخروج بعض الشبهات التدريجية عن العموم لفرض العلم بفساد بعضها فيسقط العام عن الظهور بالنسبة اليها ويجب الرجوع الى اصالة الفساد اللهم الا ان يقال ان العلم الاجمالى بين المشتبهات التدريجية كما لا يقدح فى اجراء الاصول العملية فيها كذلك لا يقدح فى الاصول اللفظية فيمكن التمسك فيما نحن فيه بصحة كل واحد من المشتبهات باصالة العموم لكن الظاهر الفرق بين الاصول اللفظية والعملية فتامل **التاسع**

قد عرفت ان المانع من اجراء الاصل فى كل من المشتبهين بالشبهة المحصورة هو العلم الاجمالى المتعلق بالمكلف به وهذا العلم قد ينشأ عن اشتباه المكلف به كما فى المشتبه بالخمر او النجس او غيرهما وقد يكون من جهة اشتباه المكلف كما فى الخنثى العالم اجمالا بحرمة احد لباسى الرجل والمرئة عليه وهذا من قبيل ما اذا علم ان هذا الاناء خمر او ان هذا الثوب مغصوب وقد عرفت فى الامر الاول انه لا فرق بين الخطاب الواحد المعلوم وجود موضوعه بين المشتبهين وعلى هذا فيحرم على الخنثى كشف كل من قبليه لان احدهما عورة قطعا والتكلم مع الرجال والنساء الا لضرورة وكذا استماع صوتهما وان جاز للرجال والنساء استماع صوتها بل النظر اليها

ربوية

لاصالة الحل بناء على عدم العموم فى اية الغض للرجال وعدم جواز التمسك بعموم اية حرمة ابداء الزينة على النساء لاشتباه المخصص وكذا يحرم عليه التزويج والتزوج لوجوب احراز الرجولية فى الزوج والانوثية فى الزوجة والاصل عدم تاثير العقد ووجوب حفظ الفرج ويمكن ان يقال بعدم توجه الخطابات التكليفية المختصة اليها اما لانصرافها الى غيرها خصوصا فى حكم اللباس المستنبط مما دل على حرمة تشبه كل من الرجل والمرئة على الاخر واما لاشتراط التكليف بعلم المكلف بتوجه الخطاب اليه تفصيلا وان كان مرددا بين خطابين متوجهين اليه تفصيلا لان الخطابين بشخص واحد بمنزلة خطاب واحد لشيئين اذ لا فرق بين قوله اجتنب عن الخمر واجتنب عن مال الغير وبين قوله اجتنب عن كليهما بخلاف الخطابين الموجهين الى صنفين يعلم المكلف دخوله تحت احدهما لكن كلا من الدعويين خصوصا الاخيرة ضعيفة فان دعوى عدم شمول ما دل على وجوب حفظ الفرج عن الزنا او العورة عن النظر للخنثى كما ترى وكذا دعوى اشتراط التكليف بالعلم بتوجه خطاب تفصيلى فان المناط فى وجوب الاحتياط فى الشبهة المحصورة عدم جواز اجراء اصل الاباحة فى المشتبهين وهو ثابت فيما نحن فيه ضرورة عدم جريان اصالة البراءة الحل فى كشف كل من قبلى الخنثى للعلم بوجوب حفظ الفرج من النظر والزنا على كل احد فمسئلة الخنثى نظير المكلف المردد بين كونه مسافرا او حاضرا لبعض الاشتباهات فلا يجوز له ترك العمل بخطابيهما **الثامن** ان ظاهر كلام الاصحاب التسوية بين كون الاصل فى كل واحد من المشتبهين فى نفسه هو الحل او الحرمة لان المفروض عدم جريان الاصل فيهما لاجل معارضته بالمثل فوجوده كعدمه ويمكن الفرق من المجوزين للارتكاب فى ما عدا مقدار الحرام وتخصيص الجواز بالصورة الاولى ويحكمون فى الثانية بعدم جواز الارتكاب بناء على العمل بالاصل فيهما ولا يلزم هنا مخالفة قطعية فى العمل ولا دليل على حرمتها اذا لم تتعلق بالعمل خصوصا اذا وافق الاحتياط الا ان استدلال بعض المجوزين للارتكاب بالاخبار الدالة على حلية المال المختلط بالحرام ربما يظهر منه التعميم وعلى التخصيص فيخرج عن محل النزاع كما لو علم بكون احدى المرئتين اجنبية واحدى الذبيحتين ميتة او احد المالين مال الغير او احدى الاسيرين محقون الدم او كان الاناءان معلومى النجاسة سابقا فعلم طهارة احدهما وربما يقال ان الظاهر ان محل الكلام فى المحرمات المالية ونحوها كالنجس لا فى الانفس والاعراض فيستظهر انه لم يقل احد فيها بجواز الارتكاب لان المنع فى مثل ذلك ضرورى وفيه نظر **التاسع** ان المشتبه باحد المشتبهين حكمه حكمهما لان مقدمة المقدمة مقدمة وهو ظاهر **المقام الثانى** فى الشبهة الغير المحصورة والمعروف فيها عدم وجوب الاجتناب ويدل عليه وجوه الاول الاجماع الظاهر المصرح به فى الروض وعن جامع المقاصد وادعاه صريحا المحقق البهبهانى فى فوائده وزاد عليه نفى الريب فيه وان مدار المسلمين فى الاعصار والامصار عليه وتبعه فى دعوى الاجماع

مصداق

الاول

غير واحد ممن تأخر عنه وزاد بعضهم دعوى الضرورة عليه في الجملة وبالجملة فنقل الاجماع
مستفيض وهو كاف في المسألة **الثاني** ما استدل به جماعة من لزوم المشقة في الاجتناب
ولعل المراد به لزومه في اغلب افراد المكلفين فيشمله عموم قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج بناء على ان المراد ان ما كان الغالب فيه الحرج على
الغالب فهو مرتفع عن جميع المكلفين حتى من لا حرج بالنسبة اليه وهذا المعنى وان كان خلاف
الظاهر الا انه يتعين الحمل عليه بمعونة ما ورد من اناطة الاحكام الشرعية الكلية وجودا وعدما
بالعسر واليسر الغالبين وفي هذا الاستدلال نظر لان ادلة نفي العسر والحرج من الايات والروايات
لا تدل الا على ان ما كان فيه ضيق على مكلف فهو مرتفع عنه واما ارتفاع ما كان ضيقا على
الاكثر عمن هو عليه في غاية السهولة فليس فيه امتنان على احد بل فيه تفويت مصلحة التكليف
من غير تداركها بالتسهيل واما ما ورد من دوران الاحكام مدار السهولة على الاغلب
فلا ينفع فيما نحن فيه لان الشبهة الغير المحصورة ليست واقعة واحدة حكم فيها بحكم حتى يدعى ان الحكم بالاحتياط
في اغلب افرادها يوجب العسر على اغلب الناس فيرتفع حكم الاحتياط فيها مطلقا بل هي عنوان لموضوعات متعددة
لاحكام متعددة والمقتضي للاحتياط في كل موضوع هو نفس الدليل الخاص التحريمي الموجود في
ذلك والمفروض ان ثبوت التحريم لذلك الموضوع مسلم ولا يرد منه حرج على الاغلب وان
الاجتناب في صورة اشتباهه ايضا في غاية اليسر فاي مدخل للاخبار الواردة في ان الحكم الشرعي
يتبع الاغلب في اليسر والعسر وكان المستدل بذلك جعل الشبهة الغير المحصورة واقعة واحدة مقتضى
الدليل فيها وجوب الاحتياط لولا العسر لكن لما تعسر الاحتياط في اغلب الموارد على اغلب الناس حكم
بعدم وجوب الاحتياط كلية وفيه ان دليل الاحتياط في كل فرد من الشبهة ليس الا دليل حرمة
ذلك الموضوع نعم لو لزم الحرج من جريان حكم العنوان المحرم الواقعي في خصوص مشتبهاته الغير المحصورة
على اغلب المكلفين في اغلب الاوقات كان يدعى ان الحكم بوجوب الاجتناب عن النجس الواقعي مع
اشتباهه في امور غير محصورة يوجب الحرج الغالبي امكن التزام ارتفاع وجوب الاحتياط في خصوص
النجاسة المشتبهة لكن لا يتوهم من ذلك اطراد الحكم بارتفاع التحريم في الخمر المشتبه بين مائعات غير
محصورة والمرأة المحرمة المشتبهة في ناحية مخصوصة الى غير ذلك من المحرمات ولعل كثيرا ممن
تمسك في هذا المقام بلزوم المشقة اراد المورد الخاص كما ذكروا ذلك في الطهارة والنجاسة هذا
كله مع ان لزوم الحرج في الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة التي يقتضي الدليل المتقدم لعدم وجوب
الاحتياط فيها ممنوع ووجهه ان كثيرا من الشبهات الغير المحصورة لا يكون جميع المحتملات مورد
ابتلاء المكلف ولا يجب الاحتياط في مثل هذه الشبهة وان كانت محصورة كما اوضحناه سابقا و
بعد اخراج هذا عن محل الكلام فالانصاف منع غلبة التعسر في الاجتناب **الثالث** الاخبار
الدالة على حلية كل ما لم يعلم حرمته فانها بظاهرها وان عمت الشبهة المحصورة الا ان مقتضى الجمع بينها

الموضوع

وبين ما دل على وجوب الاجتناب بقول مطلق هو حمل اخبار الرخصة على غير المحصور وحمل
اخبار المنع على المحصور وفيه اولا ان المستند في وجوب الاحتياط في المحصور هو اقتضاء دليل
نفس الشبهة الحرام المشتبه لذلك بضميمة حكم العقل وقد تقدم بما لا مزيد عليه ان اخبار حل
الشبهة لا تشمل صورة العلم الاجمالي بالحرام وثانيا لو سلمنا شمولها لصورة العلم الاجمالي حتى
تشمل الشبهة الغير المحصورة ايضا واخبار وجوب الاجتناب مختصة بغير الشبهة الابتدائية
اجماعا فهي على عمومها للشبهة الغير المحصورة ايضا اخص مطلقا من اخبار الرخصة والحاصل ان
اخبار الحل نص في الشبهة الابتدائية واخبار الاجتناب نص في الشبهة الغير المحصورة وكلا
الطرفين ظاهر في الشبهة الغير المحصورة فاخراجها عن احدهما وادخالها في الاخر ليس جمعا بل
ترجيحا بلا مرجح الا ان يقال ان اكثر افراد الشبهة الابتدائية ترجع بالاخرة الى الشبهة الغير المحصورة لانا
نعلم اجمالا غالبا بوجود النجس والحرام في الوقائع المجهولة الغير المحصورة فلو اخرجت هذه الشبهة عن اخبار الحل لم
يبق تحتها من الافراد الا النادر وهو لا يناسب مساق هذه الاخبار فتدبر **الرابع** بعض
الاخبار الدالة على ان مجرد العلم بوجود الحرام بين المشتبهات لا يوجب الاجتناب عن جميع ما يحتمل
كونه حراما مثل ما عن محاسن البرقي عن ابي الجارود قال سألت ابا جعفر عليه السلام فقلت اخبرني من رأى انه
يجعل فيه الميتة فقال امن اجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الارض فما علمت فيه ميتة
فلا تأكله وما لم تعلم فاشتر وبع وكل والله اني لاعترض السوق فاشتري اللحم والسمن والجبن والله
ما اظن كلهم يسمون هذه البربر وهذه السودان فان قوله امن اجل مكان واحد الخ ظاهر في ان
مجرد العلم بوجود الحرام لا يوجب الاجتناب عن محتملاته وكذا قوله ما اظن كلهم يسمون فان الظاهر
منه ارادة العلم بعدم تسمية جماعة حين الذبح كالبربر والسودان الا ان يدعى ان المراد ان جعل الميتة
في الجبن في مكان واحد لا يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الاماكن ولا كلام في ذلك لا انه لا يوجب
الاجتناب عن كل جبن يحتمل ان يكون من ذلك المكان فلا دخل له بالمدعى واما قوله ما اظن كلهم
يسمون فالمراد منه عدم وجوب الظن او القطع بالحلية بل يكفي اخذها من سوق المسلمين بناء على
ان السوق امارة شرعية لحل الجبن الماخوذ منه ولو من يد مجهول الاسلام الا ان يقال ان سوق
المسلمين غير معتبر مع العلم الاجمالي بوجود الحرام فلا مسوغ للارتكاب الا كون الشبهة غير محصورة
فتأمل **الخامس** اصالة البراءة بناء على ان المانع من اجرائها ليس الا العلم الاجمالي بوجود
الحرام لكنه انما يوجب الاجتناب عن محتملاته من باب المقدمة العلمية التي لا تجب الا لاجل وجوب
دفع الضرر وهو العقاب المحتمل وهذا لا يجري في المحتملات الغير المحصورة ضرورة ان كثرة
الاحتمال يوجب عدم الاعتناء بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات الا ترى الفرق الواضح بين
العلم بوجود السم في احد الاناءين او واحد من الفي اناء وكذلك بين قذف احد الشخصين
لا بعينه وبين قذف واحد من اهل بلد فان الشخصين كليهما يتأثران بالاول ولا يتأثر احد من اهل

غالبا بوجود

عن الجبن

البربر

البلد بالثاني وكذا الحال لو اخبر شخص بموت الشخص المردد بين ولده وشخص اخر وبموت المردد
بين ولده وبين كل واحد من اهل بلده فانه لا يضطرب خاطره في الثاني اصلا وان شئت قلت ان
ارتكاب المحتمل في الشبهة الغير المحصورة لا يكون عند العقلاء الا كارتكاب الشبهة الغير المقرونة
بالعلم الاجمالي وكان ما ذكره الامام ع في الرواية المتقدمة من قوله ع امن اجل مكان واحد الخ
بناء على ان الاستدلال به اشارة الى هذا المعنى حيث جعل كون حرمة الجبن في مكان واحد منشأ
لحرمة جميع محتملاته الغير المحصورة من المنكرات المعلومة عند العقلاء التي لا ينبغي للمخاطب ان يقبلها
كما يشهد بذلك كلمة الاستفهام الانكاري لكن عرفت ان فيه احتمالا اخر يتم معه الاستفهام
الانكاري ايضا وحاصل هذا الوجه ان العقل اذا لم يستقل بوجوب دفع العقاب عند كثرة
المحتملات فليس هنا ما يوجب على المكلف الاجتناب عن كل محتمل فيكون عقابه ح عقابا من دون برهان فعلم
من ذلك ان الامر اكتفى في المحرم المعلوم اجمالا بين المحتملات بعدم العلم التفصيلي باتيانه ولم يعتبر
العلم بعدم اتيانه فتامل **السادس** ان الغالب عدم ابتلاء المكلف الا ببعض معين من
محتملات الشبهة الغير المحصورة ويكون الباقي خارجا عن محل ابتلائه وقد تقدم عدم وجوب
الاجتناب في مثله مع حصر الشبهة فضلا عن غير المحصورة هذا غاية ما يمكن ان يستدل به على
حكم الشبهة الغير المحصورة وقد عرفت ان اكثرها لا يخلو من منع او قصور لكن المجموع منها لعله يفيد
القطع او الظن بعدم وجوب الاجتناب في الجملة والمسئلة فرعية يكتفى فيها بالظن الا ان الكلام
يقع في موارد **الاول** في انه هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات في غير المحصورة بحيث يلزم العلم
التفصيلي ام يجب ابقاء مقدار الحرام ظ اطلاق القول بعدم وجوب الاجتناب هو الاول
لكن يحتمل ان يكون مرادهم عدم وجوب الاحتياط فيه في مقابلة الشبهة المحصورة التي قالوا فيها بوجوب
الاجتناب وهذا غير بعيد عن سياق كلامهم فح لا يعم معقد اجماعهم لحكم ارتكاب الكل الا ان الاخبار
لو عمت المقام دلت على الجواز واما الوجه الخامس فالظ دلالته على جواز الارتكاب لكن مع عدم
العزم على ذلك من اول الامر واما معه فالظ صدق المعصية عند مصادفة الحرام فيستحق العقاب فا
لاقوى في المسئلة عدم جواز الارتكاب اذا قصد ذلك من اول الامر فان قصده قصد للمخالفة
والمعصية فيستحق العقاب بمصادفة الحرام والتحقيق عدم جواز ارتكاب الكل لاستلزامه
طرح الدليل الواقعي الدال على وجوب الاجتناب عن المحرم الواقعي كالخمر في قوله اجتنب عن الخمر
لان هذا التكليف لا يسقط من المكلف مع علمه بوجود الخمر بين المشتبهات غاية ما ثبت في غير
المحصور الاكتفاء في امتثاله بترك بعض المحتملات فيكون البعض المتروك بدلا ظاهريا عن الحرام الواقعي
والا فاخراج الخمر الموجود يقينا بين المشتبهات عن عموم قوله اجتنب عن كل خمر اعتراف
بعدم حرمته واقعا وهو معلوم البطلان هذا اذا قصد الجميع من اول الامر لانفسها ولو قصد
نفس الحرام من ارتكاب الجميع فارتكب الكل مقدمة له فالظ استحقاق العقاب للحرمة من اول

الارتكاب

الارتكاب بناء على ان ارتكاب محرم بقصد التجري فصور ارتكاب الكل ثلثة عرفت كلها **الثاني**
اختلف عبارات الاصحاب في بيان ضابط المحصور وغيره فعن الشهيد والمحقق الثانيين والميسي
وصاحب المدارك ان المرجع فيه الى العرف فما كان غير محصور في العادة بمعنى انه يعسر عده لا ما امتنع عده لان
كل ما يوجد من الاعداد قابل للعد والحصر وفيه مضافا الى انه انما يتجه اذا كان الاعتماد في عدم وجوب
الاجتناب على الاجماع المنقول على جواز الارتكاب في غير المحصور او على تحصيل الاجماع من اتفاق
من عبر بهذه العبارة الكاشف عن اناطة الحكم في كلام المعصوم ع بها ان تعسر العد غير متحقق فيما يمثل
به لغير المحصور كالالف مثلا فان عد الالف لا يعد عسرا وربما قيد المحقق الثاني عسر العد بزمان قصير
قال في فوائد الشرائع كما عن حاشية الارشاد بعد ان ذكر ان غير المحصور من الحقائق العرفية ان
طريق ضبطه ان يقال لا ريب انه اذا اخذ مرتبة عليا من مراتب العدد كالالف مثلا قطع بانه مما لا يحصر
ولا يعد عادة لعسر ذلك في الزمان القصير فيجعل طرفا ويؤخذ مرتبة اخرى دنيا جدا كا
الثلثة يقطع بانها محصورة لسهولة عدها في الزمان اليسير وما بينهما من الوسائط كلما جرى
مجرى الطرف الاول الحق به وما يعرض فيه الشك يعرض على القوانين والنظائر ويرجع فيه الى
الغالب فان غلب على الظن الحاقه باحد الطرفين فذاك والا عمل فيه بالاستصحاب الى ان يعلم الناقل و
بهذا ينضبط كل ما ليس بمحصور شرعا في ابواب الطهارة والنكاح وغيرهما اقول وللنظر فيما
ذكره مجال اما اولا فلان جعل الالف من غير المحصور مناف لما عللوا عدم وجوب الاجتناب به
من لزوم العسر في الاجتناب فانا اذا فرضنا بيتا عشرين ذراعا في عشرين ذراع وعلم بنجاسة جزء
يسير منه يصح السجود عليه نسبته الى البيت نسبة الواحد الى الالف فاي عسر في الاجتناب عن هذا
البيت والصلوة في بيت اخرى واي فرق بين هذا الفرض وبين ان يعلم بنجاسة ذراع
منه او ذراعين مما يوجب حصر الشبهة فان سهولة الاجتناب وعسره لا يتفاوت بكون المعلوم
اجمالا قليلا او كثيرا وكذا لو فرضنا اوقية من الطعام يبلغ الف حبة بل ان يعلم بنجاسة او غصبية
حبة منها فان جعل هذا من غير المحصور ينافي تعليل الرخصة فيه بتعسر الاجتناب واما ثانيا فلان ظن
الفقيه بكون العدد المعين جاريا مجرى المحصور في سهولة الحصر او مجرى غيره لا دليل عليه
واما ثالثا فلعدم استقامة الرجوع في مورد الشك الى الاستصحاب حتى يعلم الناقل لانه ان اريد
به استصحاب الحل والجواز كما هو الظ من كلامه ففيه ان الوجه المقتضي لوجوب الاجتناب في
المحصور وهو وجوب المقدمة العلمية بعد العلم بحرمة الامر الواقعي المردد بين المشتبهات قائم بعينه
في غير المحصور والمانع غير معلوم فلا وجه للرجوع الى الاستصحاب الا ان يكون نظره الى ما
ذكرنا في الدليل الخامس من ان المناط في عدم وجوب الاجتناب تحقق ان المقتضي لوجوب الاجتناب في
الشبهة الغير المحصورة وهو حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل غير موجود وح فمرجع الشك في كون
الشبهة محصورة او غيرها الى الشك في وجود المقتضي للاجتناب ومعه يرجع الى اصالة الجواز

لكنك عرفت انه فى ذلك الدليل فالاقوى وجوب الرجوع مع الشك الى اصالة الاحتياط لوجود المقتضى وعدم المانع وكيف كان فما ذكره من احالة غير المحصور وتميزه عن غيره الى العرف لا يوجب الا زيادة التحير فى موارد الشك وقال كاشف اللثام فى مسئلة المكان المشتبه بالنجس لعل الضابط ان ما يؤدى اجتنابه الى ترك الصلوة غالبا فهو غير محصور كما ان اجتناب شاة او امرأة مشتبهة فى صقع من الارض يؤدى الى الترك غالبا انتهى واستصوبه فى مفتاح الكرامة وفيه ما لا يخفى من عدم الضبط ويمكن ان يقال بملاحظة ما ذكرنا فى الوجه الخامس ان غير المحصور ما بلغ كثرة الوقايع المحتملة للتحريم الى حيث لا يعتنى العقلاء بالعلم الحاصل فيها الا ترى انه لو نهى المولى عبده عن المعاملة مع زيد فعامل العبد مع واحد من اهل قرية كثيرة يعلم بوجود زيد فيها لم يكن ملوما وان صادف زيدا وقد ذكرنا ان المعلوم بالاجمال قد يؤثر مع قلة الاحتمال ما لا يؤثر مع الانتشار وكثرة الاحتمال كما قلنا فى سب واحد مردد بين اثنين او اهل بلدة ونحوه ما اذا علم اجمالا بوجود بعض القرائن الصارفة المختفية لبعض ظواهر الكتاب والسنة او حصول النقل فى بعض الالفاظ الى غير ذلك من الموارد التى لا يعتنى فيها بالعلوم الاجمالية المترتبة عليها الاثار المتعلقة بالمعاش والمعاد فى كل مقام وليعلم ان العبرة فى المحتملات كثرة وقلة بالوقايع التى تقع موردا للحكم بوجوب الاجتناب مع العلم التفصيلى بالحرام فاذا علم بحبة ارز محرمة او نجسة فى الف حبة والمفروض ان تناول الف حبة من الارز فى العادة بعشر لقمات فالحرام مردد بين عشرة محتملات لا الف محتمل لان كل لقمة يكون فيها الحبة يحرم اخذها لاشتمالها على مال الغير او مضغها لكونه مضغا للنجس فكانه علم اجمالا بحرمة واحدة من عشر لقمات نعم لو اتفق تناول الحبوب فى مقام يكون تناول كل حبة واقعة مستقلة كان له حكم غير المحصور وهذا غاية ما ذكروا او يمكن ان يذكر فى ضابط المحصور وغيره ومع ذلك فلم يحصل للنفس وثوق بشىء منها فالاولى الرجوع فى موارد الشك الى حكم العقلاء بوجوب مراعاة العلم الاجمالى الموجود فى ذلك المورد فان قوله اجتنب عن الخمر لا فرق فى دلالته على تنجز التكليف بالاجتناب عن الخمر بين الخمر المردد بين امور محصورة وبين الموجود المردد بين امور غير محصورة غاية الامر قيام الدليل فى غير المحصورة على اكتفاء الشارع عن الحرام الواقعى ببعض محتملاته كما تقدم سابقا فاذا شك فى كون الشبهة محصورة او غير محصورة شك فى قيام الدليل على قيام بعض المحتملات مقام الحرام الواقعى فى الاكتفاء عن امتثاله بترك ذلك البعض فيجب ترك جميع المحتملات لعدم الامن من الوقوع فى العقاب بارتكاب البعض الثالث اذا كان المردد بين الامور الغير المحصورة افراد كثيرة نسبة مجموعها الى المشتبهات كنسبة الشىء الى الامور المحصورة كما اذا علم بوجود خمسمائة شاة محرمة فى الف وخمسمائة شاة فان نسبة مجموع المحرمات الى المشتبهات كنسبة الواحد الى الثلثة فالظاهر انه ملحق بالشبهة المحصورة لان الامر متعلق بالاجتناب عن مجموع الخمسمائة فى المثال ومحتملات هذا الحرام المتباينة ثلاثة فهو كاشتباه

الاجمالى

كاشتباه الواحد فى الثلثة واما ما عدا هذه الثلثة من الاحتمالات فهى احتمالات لا تنفك عن الاشتمال على الحرام فلا تعارض احتمال الحرمة **الرابع** انما ذكرنا فى المطالب الاولة المتكفلة لبيان حكم اقسام الشك فى الحرام مع العلم بالحرمة ان مسائلها اربع الاولى منها الشبهة المحصورة واما الثلث الاخر وهى ما اذا اشتبه الحرام بغير الواجب لاشتباه الحكم من جهة عدم النص او اجمال النص او تعارض النصين فحكمها يستظهر مما ذكرنا فى الشبهة المحصورة لكن اكثر ما يوجد من هذه الاقسام الثلثة هو القسم الثانى كما اذا تردد الغناء بين مفهومين بينهما عموم من وجه فان مادتى الافتراق من هذا القسم ومثل ما اذا ثبت بالدليل حرمة الاذان الثالث يوم الجمعة واختلف فى تعيينه ومثل قوله ع من جدد قبرا او مثل مثالا فقد خرج عن الاسلام حيث قرئ جدد بالجيم والحاء المهملة والخاء المعجمة وقرئ جدث بالجيم والثاء المثلثة

المطلب الثانى

فى اشتباه الواجب بغير الحرام ومسائله ايضا اربع الاولى ما اذا كان الاشتباه فى الحكم الشرعى وهو على قسمين لان الواجب اما مردد بين امرين متباينين كما اذا تردد الامر بين وجوب الظهر والجمعة فى يوم الجمعة وبين القصر والاتمام فى بعض المسائل واما مردد بين الاقل والاكثر كما اذا ترددت الصلوة الواجبة بين ذات السورة وفاقدتها للشك فى كون السورة جزءا وليس المثالان الاولان من الاقل والاكثر كما لا يخفى واعلم انا لم نذكر فى الشبهة التحريمية من الشك فى اصل التكليف لان الاول معلوم الحرمة والشك فى حرمة الاكثر اما القسم الاول فالشبهة فيه اما لعدم النص او اجماله او تعارض النصين اما الاول فالكلام فيه اما فى جواز المخالفة القطعية فى غير ما علم باجماع او ضرورة حرمتها كما فى المثالين فان ترك الصلوة فيهما مخالف لاسلام للاجماع بل الضرورة واما فى وجوب الموافقة القطعية لانها معصية عند العقلاء فانهم لا يفرقون بين الخطاب المعلوم تفصيلا او اجمالا فى حرمة مخالفته وفى عدها معصية ويظهر من المحقق الخوانسارى دوران حرمة المخالفة مدار الاجماع وان الحرمة فى مثل الظهر والجمعة من جهته ويظهر من الفاضل القمى رحمه الله الميل اليه والاقوى ما عرفت واما الثانى ففيه قولان اقواهما الوجوب لوجود المقتضى وعدم المانع اما الاول فلان وجوب الامر المردد ثابت فى الواقع والامر به على وجه يعم العالم والجاهل صادر من الشارع واصل الى من علم به تفصيلا اذ ليس موضوع الوجوب فى الاوامر مختصا بالعالم بها والا لزم الدور كما ذكره العلامة فى التحرير لان العلم بالوجوب موقوف على الوجوب فكيف يتوقف الوجوب عليه واما المانع فلان المتصور منه ليس الا الجهل التفصيلى وهو غير مانع عقلا ولا نقلا اما العقل فلان حكمه بالعذر ان كان من جهة عجز الجاهل عن الاتيان بالواقع حتى يرجع الجهل الى فقد شرط من شروط وجود المامور به فلا استقلال للعقل بذلك كما يشهد به جواز التكليف بالمجمل فى الجملة كما اعترف به غير واحد ممن قال بالبرائة فيما نحن فيه كما سيأتى وان كان من جهة كونه غير قابل لتوجه التكليف اليه فهو اشد منعا والا لجاز اهمال المعلوم اجمالا

الثابقة
اما الاولى
بالواجب

واما المخالفة القطعية فلا وجه لالتزام حرمة المخالفة القطعية ولقبح عقاب الجاهل المقصر
على ترك الواجبات الواقعية وفعل المحرمات كما هو المشهور ودعوى ان مرادهم تكليف الجاهل
فى حال الجهل برفع الجهل والاتيان بالواقع نظير تكليف الجنب بالصلاة حال الجنابة
لا التكليف باتيانه مع وصف الجهل فلا تنافى بين كون الجهل مانعا والتكليف فى حاله وانما الكلام
فى تكليف الجاهل مع وصف الجهل لان المفروض فيما نحن فيه عجزه عن تحصيل العلم مدفوعة
برجوعها الى ما تقدم من دعوى كون عدم الجهل من شروط وجود المامور به نظير الجنابة
وقد تقدم بطلانها واما النقل فليس فيه ما يدل على العدم لان ادلة البراءة غير جارية فى
المقام لاستلزام اجرائها جواز المخالفة القطعية والكلام بعد فرض حرمتها بل فى بعض الاخبار
ما يدل على وجوب الاحتياط مثل صحيحة عبد الرحمن المتقدمة فى جزاء الصيد اذا اصبتم مثل هذا
ولم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسئلوا وغيرها فان قلت ان تجويز الشارع لترك احد المحتملين والاكتفاء
بالاخر يكشف عن عدم كون العلم الاجمالى علة تامة لوجوب الاطاعة وح فلا ملازمة بين العلم
الاجمالى ووجوب الاطاعة فيحتاج اثبات الوجوب الى دليل اخر غير العلم الاجمالى وحيث كان
مفقودا فاصل البراءة يقتضى عدم وجوب الجمع وقبح العقاب على تركه لعدم البيان نعم لما كان
ترك الكل معصية عند العقلاء حكم بتحريمها ولا تدل حرمة المخالفة القطعية على وجوب الموافقة
القطعية قلت العلم الاجمالى كالتفصيلى علة تامة لتنجز التكليف بالمعلوم الا ان المعلوم اجمالا
يصلح لان يجعل احد محتمليه بدلا عنه فى الظاهر فكل مورد حكم الشارع بكفاية احد المحتملين للواقع
اما تعيينا كحكمه بالاحتمال المطابق للحالة السابقة واما تخييرا كما فى موارد التخيير بين الاحتمالين
فهو من باب الاكتفاء عن الواقع بذلك المحتمل لا الترخيص لترك الواقع بلا بدل فى الجملة فان الواقع
اذا علم به وعلم ارادة المولى لشىء وصدور الخطاب عنه الى العبيد وان لم يصل اليهم لم يكن بد
عن موافقته اما حقيقة بالاحتياط واما حكما بفعل ما جعله الشارع بدلا عنه وقد تقدم
الاشارة الى ذلك فى الشبهة المحصورة ومما ذكرنا يظهر عدم جواز التمسك فى المقام بادلة
البراءة مثل رواية الحجب والتوسعة ونحوهما لان العمل بها فى كل من الموردين بخصوصه يوجب
طرحها بالنسبة الى احدهما المعين عند الله المعلوم وجوبه فان وجوب واحد من الظهر والجمعة
او من القصر والاتمام مما لم يحجب الله علمه عنا فليس موضوعا عنا ولسنا فى سعة منه فلا بد اما
من الحكم بعدم جريان هذه الاخبار فى مثل المقام مما علم وجوب شىء اجمالا واما من الحكم بان
شمولها للواحد المعين المعلوم وجوبه ودلالتها بالمفهوم على عدم كونه موضوعا عن العباد وكونه
محمولا عليهم وماخوذين به وملزمين عليه دليل علمى بضميمة حكم العقل بوجوب المقدمة العلمية
على وجوب الاتيان بكل من الخصوصيتين فالعلم بوجوب كل منهما لنفسه وان كان محجوبا عنا الا
ان العلم بوجوبه من باب المقدمة ليس محجوبا عنا ولا منافاة بين عدم وجوب الشىء ظاهرا لذاته

ووجوبه ظاهرا من باب المقدمة كما لا تنافى بين عدم الوجوب النفسى واقعا وثبوت الوجوب الغيرى
كذلك واعلم ان المحقق القمى بعد ما حكى عن المحقق الخوانسارى الميل الى وجوب الاحتياط فى مثل
الظهر والجمعة والقصر والاتمام قال ان دقيق النظر يقتضى خلافه فان التكليف بالمجمل المحتمل لافراد
متعددة بارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتاخير البيان عن وقت
الحاجة الذى اتفق اهل العدل على استحالته وكل ما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه اذ غاية
ما يسلم فى القصر والاتمام والظهر والجمعة وامثالها ان الاجماع وقع على ان من ترك الامرين بان
لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب لا ان من ترك احدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا
بان ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب ونظير ذلك مطلق التكليف بالاحكام الشرعية سيما
فى امثال زماننا على مذهب اهل الحق من التخطئة فان التحقيق ان الذى ثبت علينا بالدليل هو
تحصيل ما يمكننا تحصيله من الادلة الظنية لا تحصيل الحكم النفس الامرى فى كل واقعة ولذا لم
نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادى من اول الامر نعم لو فرض حصول الاجماع
او ورود النص على وجوب شىء معين عند الله تعالى مردد عندنا بين امور من دون اشتراط
بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لاسقاط قصد التعيين فى الطاعة لتم ذلك ولكن لا يحسن قوله
يعنى المحقق الخوانسارى فلا يبعد القول بوجوب الاحتياط ح بل لا بد من القول باليقين والجزم
بالوجوب ولكن من اين هذا الفرض وانى يمكن اثباته انتهى كلامه رفع مقامه وما ذكره قدس سره
قد وافق فيه بعض كلمات ذلك المحقق التى ذكرها فى مسئلة الاستنجاء بالاحجار حيث قال بعد
كلام له والحاصل اذا ورد نص او اجماع على وجوب شىء معين معلوم عندنا او ثبوت حكم الى غاية
معينة معلومة عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشىء المعلوم
حتى يتحقق الامتثال الى ان قال وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب شىء معين فى الواقع مردد
فى نظرنا بين امور وعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشىء من العلم بذلك الشىء مثلا او على
ثبوت حكم الى غاية معينة فى الواقع مرددة عندنا بين اشياء وعلم ايضا عدم اشتراطه بالعلم وجب
الحكم بوجوب تلك الاشياء المردد فيها فى نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء ولا
يكفى الاتيان بواحد منها فى سقوط التكليف وكذا حصول شىء واحد من الاشياء فى ارتفاع الحكم
المعين الى ان قال واذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلا على ان الواجب الشىء الفلانى ونص اخر على اتمام
ان هذا الواجب شىء اخر او ذهب بعض الامة الى وجوب شىء وبعض اخر الى وجوب شىء اخر دونه
وظهر بالنص والاجماع فى الصورتين ان ترك ذينك الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب
فح لم يظهر وجوب الاتيان بهما حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا
فى امر او تباينا بالكلية وكذا الكلام فى ثبوت الحكم الى غاية معينة انتهى كلامه رفع مقامه وانت
خبير بما فى هذه الكلمات من النظر اما ما ذكره الفاضل القمى من حديث التكليف بالمجمل وتاخير

البيان عن وقت الحاجة فلا دخل له في المقام اذ لا اجمال في الخطاب اصلا وانما طرء الاشتباه في
المكلف به من جهة تردد ذلك الخطاب المبين بين امرين واذا لم يكن هذا التردد العارض من جهة اسباب
اختفاء الاحكام غير واجبة على الحكيم تعالى حتى يقبح تاخيره عن وقت الحاجة بل يجب عند هذا الاختفاء
الرجوع الى ما قرره الشارع كلية في الوقايع المختفية والا فما يقتضيه العقل من البراءة او الاحتياط و
نحن ندعي ان العقل حاكم بعد العلم بالوجوب والشك في الواجب وعدم الدليل من الشارع على
الاخذ باحد الاحتمالين المعين او المخير والاكتفاء به من الواقع بوجوب الاحتياط حذرا من ترك
الواجب الواقعي واين ذلك من مسألة التكليف بالمجمل وتاخير البيان عن وقت الحاجة مع ان التكليف
بالمجمل وتاخير البيان عن وقت العمل لا دليل على قبحه اذا تمكن المكلف من الاطاعة ولو بالاحتياط واما
ما ذكره تبعا للمحقق المذكور من تسليم وجوب الاحتياط اذا قام الدليل على وجوب شيء معين في
الواقع غير مشروط بالعلم به ففيه انه اذا كان التكليف بالشيء قابلا لان يقع مشروطا بالعلم ولان
يقع منجزا غير مشروط بالعلم بالشيء كان ذلك اعترافا بعدم قبح التكليف بالشيء المعين المجهول فلا يكون
العلم شرطا عقليا واما اشتراط التكليف به شرعا فهو غير معقول بالنسبة الى الخطاب الواقعي
فان الخطاب الواقعي في يوم الجمعة سواء فرض قوله صل الظهر ام فرض قوله صل الجمعة لا يعقل ان
يشترط بالعلم بهذا الحكم التفصيلي نعم بعد اختفاء هذا الخطاب المطلق يصح ان يرد خطاب مطلق
كقوله اعمل بذلك الخطاب ولو كان عندك مجهولا وائت بما فيه ولو كان غير معلوم كما يصح ان يرد خطاب
مشروط وانه لا يجب عليك ما اختفى عليك من التكليف في يوم الجمعة وان وجوب امتثاله عليك مشروط
بعلمك به تفصيلا ومرجع الاول الى الامر بالاحتياط ومرجع الثاني الى البراءة عن الكل ان افاد نفي
وجوب الواقع رأسا المستلزم لجواز المخالفة القطعية والى نفي ما علم اجمالا بوجوبه وان افاد نفي
وجوب القطع باتيانه وكفاية اتيان بعض ما يحتمله فمرجعه الى جعل البدل للواقع والبراءة عن اتيان الواقع
على ما هو عليه لكن دليل البراءة على الوجه الاول ينافي العلم الاجمالي المعتبر بنفس ادلة البراءة المغياة
بالعلم وعلى الوجه الثاني غير موجود فيلزم من هذين الامرين اعني وجوب مراعاة العلم الاجمالي و
عدم وجود دليل على قيام احد المحتملين مقام المعلوم اجمالا ان يحكم العقل بوجوب الاحتياط اذ لا ثالث
لذينك الامرين فلا حاجة الى امر الشارع بالاحتياط ووجوب الاتيان بالواقع غير مشروط بالعلم
التفصيلي به مضافا الى ورود الامر بالاحتياط في كثير من الموارد واما ما ذكره من استلزام ذلك
الفرض اعني تنجز التكليف بالامر المردد من دون اشتراط بالعلم به لاسقاط قصد التعيين في الطاعة
ففيه ان سقوط قصد التعيين انما حصل بمجرد التردد والاجمال في الواجب سواء قلنا فيه بالبراءة
او الاحتياط وليس لازما لتنجز التكليف بالواقع وعدم اشتراطه بالعلم فان قلت اذا سقط قصد التعيين
لعدم التمكن فبأيهما ينوي الوجوب والقربة قلت له في ذلك طريقان احدهما ان ينوي بكل منهما
الوجوب والقربة لكونه بحكم العقل مأمورا بالاتيان لكل منهما وثانيهما ان ينوي بكل منهما حصول الواجب

به او بصاحبه تقربا الى الله فيفعل كلا منهما فيحصل الواجب الواقعي وتحصيله لوجوبه والتقرب به
الى الله تعالى فيتصور اني اصلي الظهر لاجل تحقق الفريضة الواقعية به او بالجمعة التي اصلي بعدها او
فعلت قبلها قربة الى الله وملخص ذلك اني اصلي الظهر احتياطا قربة الى الله وهذا الوجه هو الذي
ينبغي ان يقصد ولا يرد عليه ان المعتبر في العبادة قصد التقرب والتعبد بها بالخصوص ولا ريب ان كلا
من الصلاتين عبادة فلا معنى لكون الداعي في كل منهما التقرب المردد بين تحققه به او بصاحبه لان
القصد المذكور انما هو معتبر في العبادات الواقعية دون المقدمية واما الوجه الاول فيرد عليه ان
المقصود احراز الوجه الواقعي وهو الوجوب الثابت في احدهما المعين ولا يلزم من نية الوجوب المقدمي
قصده وايضا فالقربة غير حاصلة بنفس فعل احدهما ولو بملاحظة وجوبه الظاهري لان هذا الوجوب
مقدمي ومرجعه الى وجوب تحصيل العلم بفراغ الذمة ودفع احتمال ترتب ضرر العقاب بترك
بعض منهما وهذا الوجوب ارشادي لا تقرب فيه اصلا نظير اوامر الاطاعة فان امتثالها لا يوجب
تقربا وانما المقرب نفس الاطاعة والمقرب هنا ايضا نفس الاطاعة الواقعية المرددة بين الفعلين
فافهم فانه لا يخلو عن دقة ومما ذكرنا يندفع توهم ان الجمع بين المحتملين مستلزم لاتيان غير الواجب على
جهة العبادة لان قصد القربة المعتبر في الواجب الواقعي لازم المراعاة في كلا المحتملين ليقطع باحرازه
في الواجب الواقعي ومن المعلوم ان الاتيان بكل من المحتملين بوصف انها عبادة مقربة يوجب التشريع
بالنسبة الى ما عدا الواجب الواقعي فيكون محرما فالاحتياط غير ممكن في العبادات وانما يمكن في
غيرها من جهة ان الاتيان بالمحتملين لا يعتبر فيهما قصد التعيين والتقرب لعدم اعتباره في الواجب
الواقعي المردد فيأتي لكل منهما لاحتمال وجوبه ووجه اندفاع هذا التوهم مضافا الى ان غاية ما يلزم
من ذلك عدم التمكن من تمام الاحتياط في العبادات حتى من حيث مراعاة قصد التقرب المعتبر في
الواجب الواقعي من جهة استلزامه للتشريع المحرم فيدور الامر بين الاقتصار على احد المحتملين وبين
الاتيان بهما مهملا لقصد التقرب في الكل فرارا عن التشريع ولا شك ان الثاني اولى لوجوب
الموافقة القطعية بقدر الامكان فاذا لم يمكن الموافقة بمراعاة جميع ما يعتبر في الواجب الواقعي
في كل من المحتملين اكتفي بتحقق ذات الواجب في ضمنهما ان اعتبار قصد التقرب والتعبد في العبادة
الواجبة واقعا لا يقضي بقصده في كل منهما كيف وهو غير ممكن وانما يقضي بوجوب قصد التقرب
والتعبد في الواجب المردد بينهما بان يقصد في كل منهما اني افعله ليتحقق به او بصاحبه التعبد باتيان
الواجب الواقعي وهذا الكلام بعينه جار في قصد الوجه المعتبر في الواجب فانه لا يعتبر قصد ذلك
الوجه خاصة في خصوص كل منهما بان يقصد اني اصلي الظهر لوجوبه ثم يقصد اني اصلي الجمعة لوجوبها
بل يقصد اني اصلي الظهر لوجوب الامر الواقعي المردد بينه وبين الجمعة التي اصليها بعد ذلك او
صليتها قبل ذلك والحاصل ان نية الفعل هو قصده على الصفة التي هو عليها التي باعتبارها
صار واجبا فلا بد من ملاحظة ذلك في كل من المحتملين واذا لاحظنا ذلك فيه وجدنا الصفة

التي هو عليها للوجه المحكم بوجوبه هو احتمال تحقق الواجب المتعبد به والمتقرب الى الله تع في
ضمنه فيقصد هذا المعنى والزائد على هذا المعنى غير موجود فيه فلا معنى لقصد التقرب في كل منهما
بخصوصه حتى يرد ان التقرب والتعبد بما لم يتعبد به الشارع تشريع محرم نعم هذا الايراد متوجه على
ظاهر من اعتبر في كل من المحتملين قصد التقرب والتعبد به بالخصوص لكنه مبني ايضا على لزوم ذلك من
الامر الظاهري باتيان كل منهما عبادة فيكون كل منهما واجبا في مرحلة الظ كما اذا شك في الوقت
انه صلى الظهر ام لا فانه يجب عليه فعلها فينوي الوجوب والقربة وان احتمل كونها في الواقع لغوا
غير مشروع فلا يرد عليه ايراد التشريع اذ التشريع انما يلزم لو قصد لكل منهما انه الواجب واقعا
المتعبد به في نفس الامر ولكنك عرفت ان مقتضى النظر الدقيق خلاف هذا البناء وان الامر
المقدمي خصوصا الموجود في المقدمة العلمية التي لا يكون الامر بها الا ارشاديا لا يوجب
موافقته التقرب ولا يصير منشأ لصيرورة الشيء من العبادات اذا لم يكن في نفسه وعنها قد
تقدم في مسئلة التسامح في ادلة السنن ما يوضح حال الامر بالاحتياط كما انه قد استوفينا
في بحث مقدمة الواجب حال الامر المقدمي وعدم صيرورة المقدمة بسببه عبادة وذكرنا ورود
الاشكال من هذه الجهة على كون التيمم من العبادات على تقدير عدم القول برجحانه في نفسه
كالوضوء فانه لا منشأ لكونهما منها الا الامر المقدمي به من الشارع فان قلت يمكن اثبات
الوجوب الشرعي المصحح لنية الوجه والقربة في المحتملين لان الاول منهما واجب بالاجماع ولو فرارا
عن المخالفة القطعية والثاني واجب بحكم الاستصحاب المثبت للوجوب الشرعي الظاهري
فان مقتضى الاستصحاب بقاء الاشتغال وعدم الاتيان بالواجب الواقعي وبقاء وجوبه قلت
اما المحتمل المأتي به اولا فليس واجبا في الشرع بخصوص كونه ظهرا او جمعة وانما وجب لاحتمال
تحقق الواجب به الموجب للفرار عن المخالفة او للقطع بالموافقة اذا اتى معه بالمحتمل الاخر وعلى اي
تقدير فمرجعه الى الامر باحراز الواقع ولو احتمالا واما المحتمل الثاني فهو ايضا ليس الا بحكم العقل
من باب المقدمة وما ذكر من الاستصحاب فيه بعد منع جريان الاستصحاب في هذا المقام من جهة
حكم العقل من اول الامر بوجوب الجميع اذ بعد الاتيان باحدهما يكون حكم العقل باقيا قطعا
والا لم يكن حاكما بوجوب الجميع وهو خلاف الفرض ان مقتضى الاستصحاب وجوب البناء على بقاء
الاشتغال حتى يحصل اليقين بارتفاعه اما وجوب تحصيل اليقين بارتفاعه فلا يدل عليه
الاستصحاب وانما يدل عليه العقل المستقل بوجوب القطع بتفريغ الذمة عند اشتغالها وهذا
معنى الاحتياط فمرجع الامر اليه واما استصحاب وجوب ما وجب سابقا في الواقع او استصحاب عدم
الاتيان بالواجب الواقعي فشيء منهما لا يثبت وجوب المحتمل الثاني حتى يكون وجوبه شرعيا الا
على تقدير القول بالاصول المثبتة وهي منفية كما قرر في محله ومن هنا ظهر الفرق بين ما نحن فيه
وبين استصحاب عدم فعل الظهر وبقاء وجوبه على من شك في فعله فان الاستصحاب بنفسه مقتض

هناك الوجوب والاتيان بالظهر الواجب في الشرع على الوجه الموظف من قصد الوجوب والقربة وغيرهما
ثم ان الكلام فيما يتعلق بفروع هذه المسئلة تاتي في الشبهة الموضوعية ان شاء الله تع **المسئلة الثانية**
ما اذا اشتبه الواجب في الشريعة بغيره من جهة اجمال النص بان يتعلق التكليف الوجوبي بامر مجمل
كقوله ائتني بعين وقوله تع حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى بناء على تردد الصلوة
الوسطى بين صلوة الجمعة كما في بعض الروايات وغيرها كما في بعض اخر والظ ان الخلاف هنا
بعينه الخلاف في المسئلة الاولى والمختار فيها هو المختار هناك بل هنا اولى لان الخطاب هنا
تفصيلا متوجه الى المكلفين فتأمل وخروج الجاهل لا دليل عليه لعدم قبح تكليف الجاهل بالمراد
من المامور به اذا كان قادرا على استعلامه من دليل منفصل فمجرد الجهل لا يقبح توجيه الخطاب
ودعوى قبح توجيهه على العاجز عن استعلامه تفصيلا القادر على الاحتياط فيه باتيان المحتملات
ايضا ممنوعة لعدم القبح فيه اصلا وما تقدم من البعض من منع التكليف بالمجمل لاتفاق العدلية
على استحالة تاخير البيان قد عرفت منع قبحه اولا وكون الكلام فيما عرض له الاجمال ثانيا ثم ان
المخالف في المسئلة ممن عثرنا عليه هو الفاضل القمي قدس سره والمحقق الخوانساري في ظ كلماته
لكنه قدس سره وافق المختار في ظ بعضها الاخر قال في مسئلة التوضي بالماء المشتبه بالنجس
بعد كلام له في منع التكليف في العبادات الا بما ثبت من اجزائها وشرائطها ما لفظه نعم لو حصل
يقين المكلف بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون مترددا بين امور فلا يبعد القول بوجوب تلك
الامور جميعا حتى يحصل اليقين بالبرائة انتهى ولكن التامل في كلامه يعطي عدم ظهور كلامه في الموافقة
لان الخطاب المجمل الواصل الينا لا يكون مجملا للمخاطبين فتكليف المخاطبين بما هو مبين واما
نحن معاشر الغائبين فلم يثبت اليقين بل ولا الظن بتكليفنا بذلك الخطاب فمن كلف به لا اجمال
فيه عنده ومن عرض له الاجمال لا دليل على تكليفه بالواقع المردد لان اشتراك غير المخاطبين
معهم فيما لم يتمكنوا من العلم به عين الدعوى فالتحقيق ان هنا مسئلتين احديهما اذا خوطب
شخص بمجمل هل يجب عليه الاحتياط اولا الثانية انه اذا علم تكليف الحاضرين بامر معلوم لهم
تفصيلا وفهموه من خطاب هو مجمل بالنسبة الينا معاشر الغائبين فهل يجب علينا تحصيل
القطع بالاحتياط باتيان ذلك الامر ام لا والمحقق حكم بوجوب الاحتياط في الاول دون الثاني
فظهر من ذلك ان مسئلة اجمال النص انما يغاير المسئلة السابقة اعني عدم النص فيما فرض
خطاب مجمل متوجه الى المكلف اما لكونه حاضرا عند صدور الخطاب واما للقول باشتراك
الغائبين مع الحاضرين في الخطاب اما اذا كان الخطاب للحاضرين وعرض له الاجمال
بالنسبة الى الغائبين فالمسئلة من قبيل عدم النص لا اجمال النص الا انك عرفت ان المختار
فيهما وجوب الاحتياط فافهم **المسئلة الثالثة** ما اذا اشتبه الواجب بغيره لتكافؤ
النصين كما في بعض مسائل القصر والاتمام فالمشهور فيه التخيير لاخبار التخيير السليمة عن المعارض

يستظهر
حتى ما دل على الاخذ بما فيه الاحتياط لان المفروض عدم موافقة شيء منها للاحتياط الا ان
من تلك الادلة مطلوبية الاحتياط عند تصادم الادلة لكن قد عرفت فيما تقدم ان اخبار الاحتياط
لا يقاوم سندا او دلالة لاخبار التخيير **المسئلة الرابعة** ما اذا اشتبه الواجب بغيره من جهة
اشتباه الموضوع كما في صورة اشتباه الفائتة او القبلة او الماء المطلق والاقوى هنا ايضا
وجوب الاحتياط كما في الشبهة المحصورة لعين ما مر فيها من تعلق الخطاب بالفائتة واقعا مثلا
وان لم يعلم تفصيلا ومقتضاه ترتب العقاب على تركها ولو مع الجهل وقضية حكم العقل بوجوب
دفع الضرر المحتمل المنجز وجوب المقدمة العلمية والاحتياط بفعل جميع المحتملات وقد خالف في
ذلك الفاضل القمي ره فمنع وجوب الزائد على واحدة من المحتملات مستندا في ظ كلامه الى ما
زعمه جامعا لجميع صور الشك في المكلف به من قبح التكليف بالمجمل وتاخير البيان عن وقت الحاجة
وانت خبير بان الاشتباه في الموضوع ليس من التكليف بالمجمل في شيء لان المكلف به مفهوم معين
طرء الاشتباه في مصداقه لبعض العوارض الخارجية كالنسيان ونحوه والخطاب الصادر لقضاء الفائتة
عام في المعلومة تفصيلا والمجهولة ولا مخصص له بالمعلومة لا من العقل ولا من النقل فيجب قضاؤها
ويعاقب على تركها مع الجهل كما يعاقب مع العلم ويؤيد ما ذكرنا ما ورد من وجوب قضاء ثلث صلوات
على من فاتته فريضة معللا ذلك ببراءة الذمة على كل تقدير فان ظ التعليل يفيد عموم مراعاة ذلك
في كل مقام اشتبه عليه الواجب ولذا تعدى المش عن مورد النص وهو تردد الفائتة من المسافر
المرددة بين ثنائية وثلاثية فاكتفوا فيها بصلوتين وينبغي التنبيه على امور الاول انه يمكن القول
بعدم وجوب الاحتياط في مسئلة اشتباه القبلة ونحوها مما كان الاشتباه الموضوعي في شرط
من شروط الواجب كالقبلة واللباس وما يصح السجود عليها وشبهها بناء على دعوى سقوط هذه
الشروط عند الاشتباه ولذا اسقط الحلي وجوب الستر عند اشتباه الساتر الطاهر المشتبه بالنجس و
حكم بالصلوة عاريا بل النزاع فيما كان من هذا القبيل ينبغي ان يكون على هذا الوجه فان القائل بعدم
وجوب الاحتياط ينبغي ان يقول بسقوط الشروط عند الجهل لا بكفاية الفعل مع احتمال الشرط كالصلوة
المحتمل وقوعها الى القبلة بدلا عن القبلة الواقعية ثم الوجه في دعوى سقوط الشرط المجهول اما
انصراف ادلته الى صورة العلم به تفصيلا كما في بعض الشروط نظير اشتراط الترتيب بين الفوائت و
اما دوران الامر بين اهمال هذا الشرط المجهول واهمال شرط اخر وهو وجوب مقارنة العمل لوجهه بحيث
يعلم بوجوب الواجب وندب المندوب حين فعله وهذا يتحقق مع القول بسقوط الشرط المجهول وهذا
هو الذي يظهر من كلام الحلي وكلا الوجهين ضعيفان اما الاول فلان مفروض الكلام ما اذا ثبت
الوجوب الواقعي للفعل بهذا الشرط والا لم يكن من الشك في المكلف به للعلم ح بعدم وجوب
الصلوة الى القبلة الواقعية المجهولة بالنسبة الى الجاهل واما الثاني فلان ما دل على وجوب
مقارنة العمل لقصد وجهه والجزم مع النية انما يدل عليه مع التمكن ومعنى التمكن القدرة على

الاتيان به

بين رباعية وثلاثية وثنائية
الفائتة منه م

الاتيان به مستجمعا للشرائط جازما بوجهه من الوجوب والندب حين الفعل اما مع العجز عن ذلك
فهو المتعين للسقوط دون الشرط المجهول الذي اوجب العجز عن الجزم بالنية والسر في تعيينه للسقوط
هو انه انما لوحظ اعتباره في الفعل المستجمع للشرائط وليس اشتراطه في مرتبة سائر الشرائط بل
متاخر عنه فاذا قيد اعتباره بحال التمكن سقط حال العجز يعني العجز عن اتيان الفعل الجامع للشرائط
مجزوما به الثاني ان النية في كل من الصلوات المتعددة على الوجه المتقدم في مسئلة الظهر والجمعة
وحاصله انه ينوي في كل منهما فعلها احتياطا لاحراز الواجب الواقعي المردد بينها وبين صاحبتها
تقربا الى الله على ان يكون القرب علة للاحراز الذي جعلت غاية للفعل ويترتب على هذا انه لا
بد من ان يكون حين فعل احدهما عازما على فعل الاخر اذ النية المذكورة لا يتحقق بدون ذلك
فان من قصد الاقتصار على احد الفعلين ليس قاصدا لامتثال الواجب الواقعي على كل تقدير نعم
هو قاصد لامتثاله على تقدير مصادفة هذا المحتمل له لا مطلقا وهذا غير كاف في العبادات المعلوم وقوع
التعبد بها نعم لو احتمل كون الشيء عبادة كغسل الجنابة ان احتمل الجنابة اكتفى فيه بقصد الامتثال
على تقدير تحقق الامر به لكن ليس هنا تقدير اخر يراد منه التعبد على ذلك التقدير فغاية ما يمكن قصده
هنا هو التعبد على طريق الاحتمال بخلاف ما نحن فيه مما علم فيه ثبوت التعبد باحد الامرين فانه لا
بد فيه من الجزم بالتعبد الثالث ان الظاهر ان وجوب كل من المحتملات عقلي لا شرعي لان الحاكم بوجوبه
ليس الا العقل من باب وجوب دفع العقاب المحتمل على تقدير ترك احد المحتملين حتى انه لو قلنا بدلالة
اخبار الاحتياط او الخبر المتقدم في الفائتة على وجوب ذلك كان وجوبه من باب الارشاد وقد
تقدم الكلام في ذلك في فروع الاحتياط في الشك في التكليف واما اثبات وجوب التكرار
شرعا فيما نحن فيه بالاستصحاب وحرمة نقض اليقين بغير اليقين شرعا فقد تقدم في المسئلة الاولى
من جهة عدم دلالة الاستصحاب على ذلك الا بناء على ان المستصحب يترتب عليه الامور الاتفاقية المقارنة
معه وقد تقدم انه الاضعف وسيأتي تفصيلا وعلى ما ذكرنا فلو ترك المصلي المتحير في القبلة او
الناسي لفائتة جميع المحتملات لم يستحق الا عقابا واحدا وكذا لو ترك احد المحتملات واتفق مصادفته
للواجب الواقعي ولو لم يصادف لم يستحق عقابا من جهة مخالفة الامر به نعم قد يقال باستحقاقه العقاب
من جهة التجري وتمام الكلام فيه قد تقدم الرابع لو انكشف مطابقة ما اتى به للواقع قبل فعل الباقي
اجزأ عنها لانه صلى الصلوة الواقعية قاصدا للتقرب بها الى الله وان لم يعلم حين الفعل ان
المقرب هو هذا الفعل ولا فرق بين ان يكون الجزم بالعمل ناشئا عن تكرار الفعل او ناشئا عن
انكشاف الحال الخامس لو فرض محتملات الواجب غير محصورة لم يسقط الامتثال في الواجب المردد
باعتبار شرطه كالصلوة الى القبلة المجهولة وشبهها قطعا اذ غاية الامر سقوط الشرط فلا وجه
لترك المشروط راسا واما في غيره مما كان نفس الواجب مرددا فالظ ايضا عدم سقوطه ولو قلنا
بجواز ارتكاب الكل في الشبهة الغير المحصورة لان فعل الحرام لا يعلم هناك به الا بعد الارتكاب

بخلاف ترك الكل هنا فانه يعلم به مخالفة الواجب الواقعي حين المخالفة وهل يجوز الاقتصار
على واحد اذ به يندفع محذور المخالفة ام يجب الاتيان بما تيسر من المحتملات وجهان من ان
التكليف باتيان الواقع ساقط فلا مقتضى لايجاب مقدماته العلمية وانما وجب الاتيان بواحد
فرارا من المخالفة القطعية ومن ان اللازم بعد الالتزام بحرمة مخالفة الواقع مراعاته مهما
امكن وعليه بناء العقلاء في اوامرهم العرفية والاكتفاء بالواحد التخييري عن الواقع انما يكون
الرابع مع نص الشارع عليه واما مع عدمه وفرض حكم العقل بوجوب مراعاة الواقع فيجب مراعاته
حتى يقطع بعدم العقاب اما لحصول الواجب واما لسقوطه بعدم تيسر الفعل وهذا لا يحصل
الا بعد الاتيان بما تيسر وهذا هو الاقوى وهذا الحكم مطرد في كل مورد وجد المانع من
الاتيان ببعض غير معين من المحتملات ولو طرء المانع من بعض معين منها ففي الوجوب
كما هو المشهور اشكال من عدم العلم بوجوب الواجب بين الباقي واصل البرائة السادس هل
يشترط في تحصيل العلم الاجمالي بالبرائة بالجمع بين المشتبهين عدم التمكن من الامتثال التفصيلي
بازالة الشبهة او اختياره ما يعلم به البرائة تفصيلا ام يجوز الاكتفاء به وان تمكن من ذلك فلا
يجوز ان قدر على تحصيل العلم بالقبلة او تعيين الواجب الواقعي من القصر والاتمام والظهر و
الجمعة الامتثال بالجمع بين المشتبهات وجهان بل قولان ظ الاكثر الاول لوجوب اقتران الفعل
المامور به عندهم بوجه الامر وسياتي الكلام في ذلك عند التعرض لشروط البرائة والاحتياط انش
ويتفرع على ذلك انه لو قدر على العلم التفصيلي من بعض الجهات وعجز من جهة اخرى فالواجب مراعات
العلم التفصيلي من تلك الجهة فلا يجوز لمن قدر على الثوب الطاهر المتيقن وعجز عن تعيين القبلة
تكرار الصلوة في الثوبين المشتبهين الى اربع جهات لتمكنه من العلم التفصيلي على الاطلاق السابع
لو كان الواجب المشتبه امرين مترتبين شرعا كالظهر والعصر المرددين بين القصر والاتمام او بين
الجهات الاربع فهل يعتبر في صحة الدخول في محتملات الواجب اللاحق الفراغ اليقيني من الاول باتيان
جميع محتملاته كما صرح به في الموجز وشرحه والمسالك والروض والمقاصد العلية ام يكفي فيه فعل
بعض محتملات الاول بحيث يقطع بحصول الترتيب بعد الاتيان بمجموع محتملات المشتبهين كما
عن نهاية الاحكام والمدارك فياتي بظهر وعصر قصرا ثم بهما تماما قولان متفرعان على القول في
في الامر السادس من وجوب مراعاة العلم التفصيلي مع الامكان مبنيان على انه هل يجب مراعاة ذلك
من جهة نفس الواجب فلا يجب الا اذا اوجب اهماله ترددا في اصل الواجب كتكرار الصلوة في الثوبين
المشتبهين على اربع جهات فانه يوجب ترددا في الواجب زائدا على التردد الحاصل من جهة اشتباه
القبلة فكما يجب رفع التردد مع الامكان كذلك يجب تقليله اما اذا لم يوجب اهماله ترددا زائدا في الواجب
فلا يجب كما يجب في ما نحن فيه فان الاتيان بالعصر المقصورة بعد الظهر المقصورة لا يوجب ترددا
زائدا على التردد الحاصل من جهة القصر والاتمام لان العصر المقصورة ان كانت مطابقة

بالمامور به من حيث هو فانها قصد الترتيب لا يحصل الا بالعلم التفصيلي منه

للواقع

للواقع كانت واجدة لشرطها وهو الترتب على الظهر وان كانت مخالفة للواقع لم ينفع وقوعها
مترتبة على الظهر الواقعية لان الترتب انما هو بين الواجبين واقعا ومن ذلك يظهر عدم جواز
التمسك باصالة بقاء الاشتغال بالظهر وعدم فعل الواجب الواقعي وذلك لان الترتب على
بقاء الاشتغال وعدم فعل الواجب عدم جواز الاتيان بالعصر الواقعي وهو مسلم ولذا لا يجوز
الاتيان حينئذ بجميع محتملات العصر وهذا المحتمل غير معلوم انه العصر الواقعي والمصحح للاتيان به
هو المصحح لاتيان محتمل الظهر المشترك معه في الشك في جريان الاصلين فيه او ان الواجب
مراعات العلم التفصيلي من جهة نفس الخصوصية المشكوكة في العبادة وان لم يوجب اهماله
ترددا في الواجب فيجب على المكلف العلم التفصيلي عند الاتيان بكون ما ياتي به هو نفس الواجب
الواقعي فاذا تعذر ذلك من بعض الجهات لم يعذر في اهماله من نحو الجهة المتمكنة فالواجب
على العاجز عن تعيين كون الصلوة قصرا او تماما العلم التفصيلي بكون الماتي به مترتبا على الظهر
ولا يكفي العلم بترتبه على تقدير صحته هذا كله مع تنجز الامر بالظهر والعصر دفعة واحدة في الوقت
المشترك اما اذا تحقق الامر بالظهر فقط في الوقت المختص ففعل بعض محتملاته فيمكن ان يق
بعدم الجواز نظرا الى الشك في تحقق الامر بالعصر فكيف يقدم على محتملاتها التي لا تجب
الا مقدمة لها بل الاصل عدم الامر فلا يشرع الدخول في مقدمات الفعل ويمكن ان يق ان
اصالة عدم الامر انما يقتضي عدم مشروعية الدخول في المامور به ومحتملاته التي يحتمل على تقدير
عدم الامر واقعا كما اذا صلى العصر الى غير الجهة التي صلى الظهر اما ما لا يحتمل الا على تقدير وجود
الامر فلا يقتضي الاصل المنع عنه كما لا يخفى الثاني فيما اذا دار الامر في الواجب بين الاقل والاكثر و
مرجعه الى الشك في جزئية شيء للمامور به وعدمها وهو على قسمين لان الجزء المشكوك اما
جزء خارجي او جزء ذهني وهو القيد وهو على قسمين لان القيد اما منتزع من امر خارجي
مغاير للمامور به في الوجود الخارجي فيرجع اعتبار ذلك القيد الى ايجاب ذلك الامر الخارجي
كالوضوء الذي يصير منشاء للطهارة المقيد بها الصلوة واما خصوصية متحدة في الوجود
مع المامور به كما اذا دار الامر بين وجوب مطلق الرقبة او رقبة خاصة ومن ذلك دوران
الامر بين احدى الخصال وبين واحدة معينة منها والكلام في كل من الاقسام في اربع مسائل
اما مسائل القسم الاول وهو الشك في الجزء الخارجي فالاولى منها ان يكون ذلك مع
عدم النص المعتبر في المسئلة فيكون ناشيا من ذهاب جماعة الى جزئية الامر الفلاني كالاستعاذة
قبل القرائة في الركعة الاولى مثلا على ما ذهب اليه بعض فقهائنا وقد اختلف في وجوب الاحتياط
هنا فصرح بعض متاخري المتاخرين بوجوبه وربما يظهر من كلام بعض القدماء كالسيد والشيخ
لكن لم يعلم كونه مذهبا لهما بل ظ كلماتهم الاخر خلافه وصريح جماعة اجراء اصالة البرائة و
عدم وجوب الاحتياط والظ انه المشهور بين العامة والخاصة المتقدمين منهم والمتاخرين كما

يظهر من تتبع كتب القوم كالخلاف وغيره وكتب الفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني ومن تأخر
عنهم بل الانصاف انه لم اعثر في كلمات من تقدم على المحقق السبزواري على من يلتزم بوجوب الاحتياط
في الاجزاء والشرائط وان كان فيهم من يختلف كلامه في ذلك كالسيد والشيخ والشهيد قدس سرهم
وكيف كان فالمختار جريان اصل البراءة لنا على ذلك حكم العقل وما ورد من النقل اما العقل
فلاستقلاله بقبح مؤاخذة من كلف بمركب لم يعلم من اجزائه الا عدة اجزاء ويشك في انه هل هو
هذا او له جزء آخر وهو الشيء الفلاني ثم بذل جهده في طلب الدليل على جزئية ذلك الامر فلم يقتدر
فاتى بما علم وترك المشكوك خصوصا مع اعتراف المولى باني ما نصبت لك عليه دلالة فان القائل
بوجوب الاحتياط لا ينبغي ان يفرق في وجوبه بين ان يكون الآمر لم ينصب دليلا او نصب واختفى
غاية الامر ان ترك النصب من الآمر قبيح وهذا لا يرفع التكليف بالاحتياط عن المكلف فان قلت
ان بناء العقلاء على وجوب الاحتياط في الاوامر العرفية الصادرة من الاطباء او الموالي فان
الطبيب اذا امر المريض بتركيب معجون فشك في جزئية شيء له مع العلم بانه غير ضار له فتركه المريض
مع قدرته عليه استحق اللوم وكذا المولى اذا امر عبده بذلك قلنا اما اوامر الطبيب فهي ارشادية
ليس المطلوب فيها الا احراز الخاصية المترتبة على ذات المامور به ولا نتكلم فيها من حيث الاطاعة و
المعصية ولذا لو كان بيان ذلك الدواء بجملة خبرية غير طلبية كان اللازم مراعاة الاحتياط فيها
وان لم يترتب على موافقته ثواب وعقاب والكلام في المسئلة من حيث قبح عقاب الآمر على مخالفة
المجهول وعدمه واما اوامر الموالي الصادرة بقصد الاطاعة فيلتزم فيها بقبح المؤاخذة اذا عجز
العبد عن تحصيل العلم بجزء فاطلع عليه المولى وقدر على رفع جهله ولو على بعض الوجوه الغير
المتعارفة الا انه اكتفى بالبيان المتعارف فاختفى على العبد لبعض العوارض نعم قد يامر المولى بمركب
يعلم ان المقصود منه تحصيل عنوان يشك في حصوله اذا اتى بذلك المركب بدون ذلك الجزء
المشكوك كما اذا امر بمعجون وعلم ان المقصود منه اسهال الصفراء بحيث كان هو المامور به في
الحقيقة او علم انه الغرض من المامور به فان تحصيل العلم باتيان المامور به لازم كما سيجيء في
المسئلة الرابعة فان قلت ان الاوامر الشرعية كلها من هذا القبيل لابتنائها على مصالح في المامور
به فالمصلحة فيها اما من قبيل العنوان في المامور به او من قبيل الغرض وبتقرير آخر المشهور بين العدلية
ان الواجبات الشرعية انما وجبت لكونها الطافا في الواجبات العقلية فاللطف اما هو المامور به
حقيقة او غرض للآمر فيجب تحصيل العلم بحصول اللطف ولا يحصل الا باتيان كل ما شك في مدخليته
قلت اما اولا مسئلة البراءة والاحتياط غير مبنية على كون كل واجب فيه مصلحة وهو لطف
في غيره فنحن نتكلم فيها على مذهب الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح او مذهب بعض العدلية المكتفين
بوجود المصلحة في الامر وان لم يكن في المامور به وثانيا ان نفس الفعل من حيث هو ليس لطفا
ولذا لو اتى به لا على وجه الامتثال لم يصح ولم يترتب عليه لطف ولا اثر آخر من آثار العبادة الصحيحة بل

اللطف

اللطف انما هو في الاتيان به على وجه الامتثال وح فيحتمل ان يكون اللطف منحصرا في امتثاله
التفصيلي مع معرفة وجه الفعل ليوقع الفعل على وجهه فان من صرح من العدلية بكون العبادات
السمعية انما وجبت لكونها الطافا في الواجبات العقلية قد صرح بوجوب ايقاع الواجب على
وجهه ووجوب اقترانه به وهذا متعذر فيما نحن فيه لان الآتي بالاكثر لا يعلم انه الواجب او الاقل
المتحقق في ضمنه ولذا صرح بعضهم كالعلامة ويظهر من آخر منهم وجوب تميز الاجزاء الواجبة من
المستحبات ليوقع كلا على وجهه وبالجملة فحصول اللطف بالفعل الماتي به من الجاهل فيما نحن فيه
غير معلوم وان احرز الواقع بل ظاهرهم عدمه فلم يبق عليه الا التخلص من تبعة مخالفة الامر الموجه
اليه فان هذا واجب عقلي في مقام الاطاعة والمعصية ولا دخل له بمسئلة اللطف بل هو جار
على فرض عدم اللطف وعدم المصلحة في المامور به راسا وهذا التخلص يحصل بالاتيان بما يعلم
ان مع تركه يستحق العقاب والمؤاخذة في الاتيان واما الزائد فيقبح المؤاخذة عليه مع عدم
البيان فان قلت ان ما ذكر في وجوب الاحتياط في المتباينين بعينه موجود هنا وهو ان
المقتضي وهو تعلق الوجوب الواقعي بالامر الواقعي المردد بين الاقل والاكثر موجود والجهل
التفصيلي به لا يصلح مانعا عن المامور به ولا عن توجه الامر كما تقدم في المتباينين حرفا بحرف
قلت نختار هنا ان الجهل مانع عقلي عن توجه التكليف بالمجهول الى المكلف لحكم العقل بقبح
المؤاخذة على ترك الاكثر المسبب عن ترك الجزء المشكوك من دون بيان ولا يعارض بقبح
المؤاخذة على ترك الاقل من حيث هو من دون بيان اذ يكفي في البيان المسوغ للمؤاخذة عليه
العلم التفصيلي بانه مطلوب للشارع بالاستقلال او في ضمن الاكثر ومع هذا العلم لا يقبح
المؤاخذة وما ذكر في المتباينين سند المنع كون الجهل مانعا من استلزامه لجواز المخالفة
القطعية وقبح خطاب الجاهل المقصر وكونه معذورا بالنسبة الى الواقع مع انه خلاف المشهور
او المتفق عليه غير جار فيما نحن فيه اما الاول فلان عدم جواز المخالفة القطعية لكونها
مخالفة معلومة بالتفصيل فان وجوب الاقل بمعنى استحقاق العقاب بتركه معلوم تفصيلا
وان لم يعلم ان العقاب لاجل ترك نفسه او لترك ما هو سبب في تركه وهو الاكثر فان هذا
العلم غير معتبر في الزام العقل بوجوب الاتيان اذ مناط تحريك العقل الى فعل الواجبات وترك
المحرمات دفع العقاب ولا يفرق في تحريكه بين علمه بان العقاب لاجل هذا الشيء او لما هو مستند
اليه واما عدم معذورية الجاهل المقصر فهو للوجه الذي لا يعذر من اجله الجاهل بنفس
التكليف المستقل وهو العلم الاجمالي بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة وانه لولاه لزم
اخلال الشريعة لا العلم الاجمالي الموجود في المقام علم تفصيلي وهو وجوب الاقل بمعنى ترتب
العقاب على تركه وشك في اصل وجوب الزائد ولو مقدمة وبالجملة فالعلم الاجمالي فيما
نحن فيه غير مؤثر في وجوب الاحتياط لكون احد طرفيه معلوم الالزام تفصيلا والآخر

وحاصل هذا الجواب الفرق بين الاوامر التوصلية العرفية او الاوامر المقصود منها حصول الغرض [illegible] الشرعية التي يعلم الجهل [illegible] الواقع [illegible] الاوامر التعبدية التي [illegible] بالعلم [illegible] يعلم فيها ذلك الغرض [illegible] الاول [illegible] مع الاحتياط [illegible] لاحتمال فواته [illegible] فلا يعلم [illegible]

اذ الموجود في المقام

مشكوك الالزام راسًا ودوران الالزام فى الاقل بين كونه مقدّميًا او نفسيًّا لا يقدح فى
كونه معلومًا بالتفصيل لما ذكرنا من انّ العقل يحكم بوجوب القيام بما علم اجمالا او تفصيلا
الزام المولى به على اىّ وجه كان ويحكم بقبح المؤاخذة على ما شك فى الزامه والمعلوم الزامه
تفصيلا هو الاقلّ والمشكوك الزامه راسًا هو الزائد والمعلوم الزامه اجمالا هو الواجب النفسى
المردد بين الاقل والاكثر ولا عبرة به بعد انحلاله الى معلوم تفصيلى ومشكوك كما فى كل معلوم
اجمالى كان كك كما لو علم اجمالا بكون احد من الانائين اللذين احدهما المعيّن نجس خمرًا فانه
يحكم بحلية الطاهر منهما والعلم الاجمالى بالخمر لا يؤثر فى وجوب الاجتناب عنه ومما ذكرنا يظهر انه
يمكن التمسّك فى عدم وجوب الاكثر باصالة عدم وجوبه فانها سليمة فى هذا المقام عن المعارضة
باصالة عدم وجوب الاقل لانّ وجوب الاقل معلوم تفصيلا فلا يجرى فيه الاصل وتردد
وجوبه بين الوجوب النفسى والغيرى مع العلم التفصيلى بورود الخطاب التفصيلى بوجوبه
بقوله وربّك فكبّر وقوله قوموا لله قانتين وقوله فاقرؤا ما تيسّر منه وقوله واركعوا واسجدوا
وغير ذلك من الخطابات المتضمّنة للامر بالاجزاء لا يوجب جريان اصالة عدم الوجوب واصالة
البراءة لكن الانصاف انّ التمسّك باصالة عدم وجوب الاكثر لا ينفع فى المقام بل هو قليل الفائدة
لانه ان قصد به نفى اثر الوجوب الذى هو استحقاق العقاب بتركه فهو وان كان غير معارض
باصالة عدم وجوب الاقل كما ذكرنا الا انك قد عرفت فيما تقدّم فى الشك فى التكليفات
استصحاب عدم التكليف المستقل وجوبًا او تحريمًا لا ينفع فى دفع استحقاق العقاب على الترك
او الفعل لان عدم استحقاق العقاب ليس من اثار عدم الوجوب والحرمة الواقعيين حتى يحتاج
الى احرازهما بالاستصحاب بل يكفى فيه عدم العلم بهما فمجرّد الشك فيهما كاف فى عدم استحقاق العقاب
بحكم العقل القاطع وقد اشرنا الى ذلك عند التمسّك فى حرمة العمل بالظنّ باصالة عدم حجيته
وقلنا انّ الشك فى حجيته كاف فى التحريم ولا يحتاج الى احراز عدمها بالاصل وان قصد به نفى
الاثار المترتبة على الوجوب النفسى المستقل فاصالة عدم هذا الوجوب فى الاكثر معارضة
باصالة عدمه فى الاقل فلا يبقى لهذا الاصل فائدة الا فى نفى ما عدا العقاب من الاثار المترتبة
على مطلق الوجوب الشامل للنفسى والغيرى ثم بما ذكرنا فى منع جريان الدليل العقلى المتقدم
فى المتباينين فيما نحن فيه تقدر على منع سائر ما يتمسّك به لوجوب الاحتياط فى هذا المقام
مثل استصحاب الاشتغال بعد الاتيان بالاقل وانّ الاشتغال اليقينى يقتضى وجوب
تحصيل اليقين بالبراءة ومثل ادلة اشتراك الغائبين مع الحاضرين فى الاحكام المقتضية لاشتراكنا اشتراك التكليف
معاشر الغائبين مع الحاضرين العالمين بالمكلف به تفصيلا ومثل وجوب دفع الضرر
وهو العقاب المحتمل قطعًا وبعبارة اخرى وجوب المقدمة العلمية للواجب ومثل ان قصد
القربة غير متمكن بالاتيان بالاقل لعدم العلم بمطلوبيته فى ذاته فلا يجوز الاقتصار عليه فى

العبادات

العبادات بل لا بدّ من الاتيان بالجزء المشكوك فانّ الاوّل مندفع مضافا الى منع جريانه حتى
فى مورد وجوب الاحتياط كما تقدم فى المتباينين بان بقاء وجوب الامر المردّد بين الاقل و
الاكثر بالاستصحاب لا يجدى بعد فرض كون وجود المتيقن قبل الشك غير مجد فى الاحتياط نعم لو
قلنا بالاصل المثبت وانّ استصحاب الاشتغال بعد الاتيان بالاقل يثبت كون الواجب هو الاكثر
فيجب الاتيان به امكن الاستدلال بالاستصحاب لكن يمكن ان يقال انا نفينا فى الزمان السابق وجوب
الاكثر لقبح المؤاخذة من دون بيان فتعيّن الاشتغال بالاقل فهو منفى فى الزمان السابق فكيف
يثبت فى الزمان اللاحق واما الثانى فهو حاصل الدليل المتقدم فى المتباينين المتوهّم جريانه
فى المقام وقد عرفنا الجواب وانّ الاشتغال اليقينى انما هو بالاقل وغيره مشكوك فيه واما
الثالث ففيه انّ مقتضى الاشتراك كوننا كالغائبين والحاضرين على نهج واحد مع كونهما
فى العلم والجهل على صفة واحدة ولا ريب انّ وجوب الاحتياط على الجاهل من الحاضرين
فيما نحن فيه عين الدعوى واما الرابع فلانه يكفى فى قصد القربة الاتيان بما علم من الشارع
الالزام به واداء تركه الى استحقاق العقاب لاجل التخلص عن العقاب فانّ هذا المقدار كاف
فى نية القربة المعتبرة فى العبادات حتى لو علم باجزائها تفصيلا واما الخامس فلانّ وجوب
المقدمة فرع وجوب ذى المقدمة وهو الامر المتردد بين الاقل والاكثر وقد تقدم انّ
وجوب المعلوم اجمالا مع كون احد طرفيه متيقن الالزام من الشارع وهو بالالزام المقدمى
غير مؤثر فى وجوب الاحتياط لكون الطرف الغير المتيقن وهو الاكثر فيما نحن فيه مورد
القاعدة البراءة كما مثلنا له بالخمر المردد بين انائين احدهما المعيّن نجس نعم لو ثبت ذلك
اعنى تيقن احد طرفى المعلوم بالاجمال تفصيلا وترتب اثره عليه لا يقدح فى وجوب العمل
بما يقتضيه من الاحتياط فيقع فى المثال لانّ التكليف بالاجتناب عن هذا الخمر المردد بين
الانائين يقتضى استحقاق العقاب على تناوله بتناول اى الانائين اذا اتفق كونه خمرا فيجب
الاحتياط بالاجتناب عنهما فكك فيما نحن فيه والدليل العقلى على البراءة من هذه الجهة
يحتاج الى مزيد تامّل بقى الكلام فى انه كيف يقصد القربة باتيان الاقل مع عدم العلم
بكونه مقربا لتردده بين الواجب النفسى المقرب والمقدمى الغير المقرب فنقول يكفى فى قصد
القربة قصد التخلص من العقاب فانها احدى الغايات المذكورة فى العبادات واما
الدليل النقلى فهو الاخبار الدالة على البراءة الواضحة سندا ودلالة ولذا عوّل عليها فى
المسئلة من جعل مقتضى العقل فيها وجوب الاحتياط بناء على وجوب مراعاة العلم الاجمالى
وان كان الالزام فى احد طرفيه معلومًا بالتفصيل وقد تقدم اكثر تلك الاخبار فى الشك
فى التكليف التحريمى والوجوبى منها قوله ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم
فانّ وجوب الجزء المشكوك محجوب علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فدل على انّ الجزء المشكوك

وجو

وجوبه غير واجب على الجاهل كما دل على ان الشئ المشكوك وجوبه النفسى غير واجب في الظا
على الجاهل ويمكن تقريب الاستدلال بان وجوب الاكثر مما حجب علمه فهو موضوع ولا
يعارض بان وجوب الاقل كذلك لان العلم بوجوبه المردد بين النفسى والغيرى وقوله رفع
عن امتى ما لا يعلمون فان وجوب الجزء المشكوك مما لم يعلم فهو مرفوع عن المكلفين او ان
العقاب والمؤاخذة المترتبة على تعمد ترك الجزء المشكوك الذى هو سبب لترك الكل
مرفوع عن الجاهل الى غير ذلك من اخبار البراءة الجارية في الشبهة الوجوبية وكان بعض
مشايخنا قدس الله نفسه يدعى ظهورها في نفى الوجوب النفسى المشكوك وعدم جريانها
في الشك في الوجوب الغيرى ولا يخفى على المتامل عدم الفرق بين الوجوبين في نفى ما
يترتب عليه من استحقاق العقاب لان ترك الواجب الغيرى منشأ لاستحقاق العقاب و
لو من جهة كونه منشأ لترك الواجب النفسى نعم لو كان الظاهر من الاخبار نفى العقاب المترتب
على ترك الشئ من حيث خصوص ذاته امكن دعوى ظهورها فيما ادعى مع امكان ان يق
ان العقاب على ترك الجزء ايضا من حيث خصوص ذاته لان ترك الجزء عين ترك الكل
فافهم هذا كله ان جعلنا المرفوع والموضوع في الروايات خصوص المؤاخذة واما لو
عممناه لمطلق الاثار الشرعية المترتبة على الشئ المجهول كانت الدلالة اوضح لكن سياتى ما
في ذلك ثم انه لو فرضنا عدم تمامية الدليل العقلى المتقدم بل كون العقل حاكما بوجوب
الاحتياط ومراعاة حال العلم الاجمالى بالتكليف المردد بين الاقل والاكثر كانت هذه
الاخبار كافية في المطلب حاكمة على ذلك الدليل العقلى لان الشارع اخبر بنفى العقاب على
ترك الاكثر لو كان واجبا في الواقع فلا يقتضى العقل وجوبه من باب الاحتياط الراجع الى
وجوب دفع العقاب المحتمل وقد توهم بعض المعاصرين عكس ذلك وحكومة ادلة الاحتياط
على هذه الاخبار فقال لا نم حجب العلم في المقام لوجود الدليل في المقام وهى اصالة الاشتغال
في الاجزاء والشرائط المشكوكة ثم قال لان ما كان لنا اليه طريق في الظاهر لا يصدق في حقه
الحجب قطعا والا لدلت هذه الادلة على عدم حجية الادلة الظنية كخبر الواحد وشهادة العدلين
وغيرهما قال ولو التزم تخصيصها بما دل على حجية تلك الطرق تعين تخصيصها ايض بما دل
على حجية اصالة الاشتغال من عمومات ادلة الاستصحاب ووجوب المقدمة العلمية ثم قال و
التحقيق التمسك بهذه الاخبار على نفى الحكم الوضعى وهى الجزئية والشرطية انتهى **اقول**
قد ذكرنا في المتباينين وفيما نحن فيه ان استصحاب الاشتغال لا يثبت لزوم الاحتياط الا على
القول باعتبار الاصل المثبت الذى لا نقول به وفاقا لهذا الفاضل وان العمدة في وجوب
الاحتياط هو حكم العقل بوجوب احراز محتملات الواجب الواقعى بعد اثبات تنجز التكليف
وانه المؤاخذ به والمعاقب على تركه ولو حين الجهل به وتردده بين متباينين او الاقل

او الاكثر ولا ريب ان ذلك الحكم مبناه وجوب دفع العقاب المحتمل على ترك ما يتركه المكلف و
ح فاذا اخبر الشارع في قوله ما حجب الله وقوله رفع عن امتى وغيرهما بان الله سبحانه لا يعاقب
على ترك ما لم يعلم جزئيته فقد ارتفع احتمال العقاب في ترك ذلك المشكوك وحصل الامن منه فلا
يجرى فيه حكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل نظير ما اذا اخبر الشارع بعدم المؤاخذة
على ترك الصلوة الى جهة خاصة من الجهات لو فرض كونها القبلة الواقعية فانه يخرج بذلك
عن باب المقدمة لان المفروض ان تركها لا يفضى الى العقاب نعم لو كان مستند الاحتياط
اخبار الاحتياط كان لحكومة تلك الاخبار على اخبار البراءة وجه اشرنا اليه في الشبهة التحريمية
من اقسام الشك في التكليف و مما ذكرنا يظهر حكومة هذه الاخبار على استصحاب الاشتغال
على تقدير القول بالاصل المثبت ايضا كما اشرنا اليه سابقا لانه اذا اخبر الشارع بعدم المؤاخذة
على ترك الاكثر الذى حجب العلم بوجوبه كان المستصحب وهو الاشتغال المعلوم سابقا غير متيقن الا
بالنسبة الى الاقل وقد ارتفع باتيانه واحتمال بقاء الاشتغال ح من جهة الاكثر يلغى بحكم
هذه الاخبار وبالجملة فما ذكره من حكومة ادلة الاشتغال على هذه الاخبار ضعيف جدا
نظرا الى ما تقدم واضعف من ذلك انه ره عدل من اجل هذه الحكومة التى زعمها لادلة الاحتياط
على هذه الاخبار عن الاستدلال بها لمذهب المش من حيث نفى الحكم التكليفى الى التمسك بها في
نفى الحكم الوضعى اعنى جزئية الشئ المشكوك او شرطيته وزعم ان ماهية المامور به تبين ظاهرا
كونها الاقل بضميمة نفى جزئية المشكوك ويحكم بذلك على اصالة الاشتغال قال في توضيح ذلك
ان مقتضى هذه الروايات ان ماهيات العبادات عبارة عن الاجزاء المعلومة بشرائطها المعلومة
فيتبين مورد التكليف ويرتفع منها الاجمال والابهام ثم ايد هذا المعنى بل استدل عليه بفهم العلماء
منها ذلك حيث قال ان من الاصول المعروفة عندهم ما يعبر عنه باصالة العدم وعدم الدليل دليل العدم
ويستعملونه في نفى الحكم التكليفى والوضعى ونحن قد تصفحنا فلم نجد لهذا الاصل مستندا يمكن التمسك به
غير عموم هذه الاخبار فتعين تعميمها للحكم الوضعى ولو بمساعدة افهامهم فيتناول الجزئية المبحوث عنها
في المقام انتهى **اقول** اما ما ادعاه من عموم تلك الاخبار لنفى غير الحكم الالزامى التكليفى فلولا
عدوله عنه في باب البراءة والاحتياط من الادلة العقلية لذكرنا بعض ما فيه من منع العموم اولا
ومنع كون الجزئية امرا مجعولا شرعيا غير الحكم التكليفى وهو ايجاب المركب المشتمل على ذلك الجزء
ثانيا واما ما استشهد به من فهم الاصحاب وما ظهر بالتصفح ففيه ان اول ما يظهر للمتصفح في
هذا المقام ان العلماء لم يستندوا في الاصلين المذكورين الى هذه الاخبار اما اصل العدم فهو
الجارى عندهم في غير الاحكام الشرعية فكيف يستند فيه بالاخبار المتقدمة واما عدم الدليل
دليل العدم فالمستند فيه عندهم شئ اخر ذكره كل من تعرض لهذه القاعدة كالشيخ وابن زهرة
والفاضلين والشهيد وغيرهم ولا اختصاص بالحكم التكليفى والوضعى وبالجملة فلم نعثر على

من يستدل بهذه الاخبار فى هذين الاصلين اما رواية الحجب و نظائرها فقط واما النبوى المتضمن لرفع الخطاء والنسيان وما لا يعلمون فاصحابنا بين من يدعى ظهورها فى رفع المؤاخذة ولا ينفى به غير الحكم التكليفى كاخواته من رواية الحجب وغيرها وهو المحكى عن اكثر الاصوليين و بين من يتعدى عن ذلك الى الاحكام الغير التكليفية لكن فى موارد وجود الدليل على ثبوت ذلك الحكم وعدم جريان الاصلين المذكورين بحيث لولا النبوى لقالوا بثبوت ذلك الحكم ونظرهم فى ذلك الى ان النبوى بناء على عمومه لنفى الحكم الوضعى حاكم على تلك الادلة المثبتة لذلك الحكم الوضعى ومع ما عرفت كيف يدعى ان مستند الاصلين المذكورين المتفق عليهما هو هذه الروايات التى ذهب الاكثر الى اختصاصها بنفى المؤاخذة نعم يمكن التمسك بها ايضا فى مورد جريان الاصلين المذكورين بناء على ان صدق رفع اثر هذه الامور اعنى الخطاء والنسيان واخواتهما كما يحصل بوجود المقتضى لذلك الاثر تحقيقا كما فى موارد ثبوت الدليل المثبت لذلك الاثر الشامل لصورة الخطاء والنسيان كذلك يحصل بتوهم ثبوت المقتضى ولو لم يكن عليه دليل ولا له مقتضى محقق لكن تصادق بعض موارد الاصلين والرواية مع تباينهما الجزئى لا يدل على الاستناد لهما بها بل يدل على العدم ثم ان فى الملازمة التى صرح بها فى قوله والا لدلت هذه الاخبار على نفى حجية الطرق الظنية كخبر الواحد ونحوه معنا واضحا ليس هنا محل ذكره فافهم و اعلم ان هنا اصولا ربما يتمسك بها على المختار منها عدم اصالة وجوب الاكثر وقد عرفت سابقا حالها ومنها اصالة عدم وجوب الشىء المشكوك فى جزئيته وحاله حال سابقه بل اردء لان الحادث المجعول هو وجوب المركب المشتمل عليه فوجوب الجزء فى ضمن الكل عين وجوب الكل ووجوبه المقدمى بمعنى اللابدية لازم له غير حادث بحدوث مغاير كزوجية الاربعة وبمعنى الطلب الغيرى حادث مغاير لكن لا يترتب عليه اثر مجدى فيما نحن فيه الا على القول باعتبار الاصل المثبت ليثبت بذلك كون الماهية هى الاقل ومنها اصالة عدم جزئية الشىء المشكوك وفيه ان جزئية الشىء المشكوك كالسورة للمركب الواقعى وعدمها ليست امرا حادثا مسبوقا بالعدم وان اريد اصالة عدم صيرورة السورة جزء المركب ليثبت بذلك خلو المركب المامور به منه ومرجعه الى اصالة عدم الامر بما يكون هذا جزءا منه ففيه ما مر من انه اصل مثبت وان اريد بها اصالة عدم دخل هذا المشكوك فى المركب عند اختراعه له الذى هو عبارة عن ملاحظة عدة اجزاء الغير المرتبطة فى نفسها شيئا واحدا ومرجعها الى اصالة عدم ملاحظة هذا الشىء مع المركب المامور به شيئا واحدا فان الماهيات المركبة لما كان تركبها جعليا حاصلا بالاعتبار والا فهى اجزاء لا ارتباط بينها فى انفسها ولا وحدة يجمعها الا باعتبار معتبر توقف جزئية شىء لها على ملاحظته معها واعتبارها مع هذا الشىء امرا واحدا فمعنى جزئية السورة للصلوة ملاحظة السورة مع باقى الاجزاء شيئا واحدا وهذا معنى اختراع الماهيات وكونها مجعولة فالجعل والاختراع فيها من حيث التصور والملاحظة لا من حيث الحكم حتى

يكون الجزئية حكما شرعيا وضعيا فى مقابل الحكم التكليفى كما اشتهر فى ألسنة جماعة الا ان يريدوا بالحكم الوضعى هذا المعنى وتمام الكلام يأتى فى باب الاستصحاب عند ذكر التفصيل بين الاحكام الوضعية والاحكام التكليفية ثم انه اذا شك فى الجزئية بالمعنى المذكور فالاصل عدمها فاذا اثبت عدمها فى الظاهر يترتب عليه كون الماهية المامور بها هى الاقل لان تعيين الماهية فى الاقل يحتاج الى جنس وجودى وهى الاجزاء المعلومة وفصل عدمى هو عدم جزئية غيرها و عدم ملاحظته معها والجنس موجود بالفرض والفصل ثابت بالاصل فتعين المامور به الا ان يقال ان جزئية الشىء مرجعها الى ملاحظة المركب منه ومن الباقى شيئا واحدا كما ان عدم جزئيته راجع الى ملاحظة غيره من الاجزاء شيئا واحدا فجزئية الشىء وكلية المركب المشتمل عليه مجعول بجعل واحد فالشك فى جزئية الشىء شك فى كلية الاكثر ونفى جزئية الشىء نفى لكليته فاثبات كلية الاقل بذلك اثبات لاحد الضدين بنفى الاخر وليس اولى من العكس ومنه يظهر عدم جواز التمسك باصالة عدم التفات الامر حين تصور المركب الى هذا الجزء حتى يكون بالملاحظة شيئا واحدا مركبا من ذلك ومن باقى الاجزاء لان هذا ايضا لا يثبت انه اعتبر التركيب بالنسبة الى باقى الاجزاء هذا مع ان اصالة عدم الالتفات لا يجرى بالنسبة الى الشارع المنزه عن الغفلة بل لا يجرى مطلقا فيما دار امر الجزء بين كونه جزءا واجبا او جزءا مستحبا لحصول الالتفات فيه قطعا فتامل المسئلة الثانية ما اذا كان الشك فى الجزئية ناشئا من اجمال الدليل كما اذا علق الوجوب فى الدليل اللفظى بلفظ مردد باحد اسباب الاجمال بين مركبين يدخل اقلهما جزءا تحت الاكثر بحيث يكون الاتى بالاكثر اتيا بالاقل والاجمال قد يكون فى المعنى العرفى كان وجب فى الغسل غسل ظاهر البدن فيشك فى ان الجزء الفلانى كباطن الاذن او عكرة البطن من الظاهر او الباطن وقد يكون فى المعنى الشرعى كالاوامر المتعلقة فى الكتاب والسنة بالصلوة وامثالها بناء على ان هذه الالفاظ موضوعة للماهية الصحيحة يعنى الجامعة لجميع الاجزاء الواقعية والاقوى هنا ايضا جريان اصالة البرائة لعين ما اسلفنا فى سابقه من العقل والنقل وربما يتخيل جريان قاعدة الاشتغال هنا وان جرت اصالة البرائة فى المسئلة المتقدمة لفقد الخطاب التفصيلى المتعلق بالامر المجمل فى تلك المسئلة ووجوده هنا فيجب الاحتياط بالجمع بين محتملات الواجب المجمل كما هو الشان فى كل خطاب تعلق بامر مجمل ولذا فرعوا على القول بوضع الالفاظ للصحيح كما هو المشهور وجوب الاحتياط فى اجزاء العبادات وعدم جواز اجراء اصل البرائة فيها وفيه ان وجوب الاحتياط فى المجمل المردد بين الاقل والاكثر ممنوع لان المتيقن من مدلول هذا الخطاب وجوب الاقل بالوجوب المردد بين النفسى والمقدمى فلا محيص عن الاتيان به لان تركه مستلزم للعقاب واما وجوب الاكثر فلم يعلم من هذا الخطاب فيبقى مشكوكا فيجىء فيه ما مر من الدليل العقلى والنقلى والحاصل ان مناط وجوب الاحتياط عدم جريان ادلة

البرائة فى واحد معين من المحتملين لمعارضته بجريانها فى المحتمل الاخر حتى يخرج المسئلة بذلك عن مورد البرائة ويجب الاحتياط فيها لاجل تردد الواجب المستحق على تركه العقاب بين امرين لا معين لاحدهما من غير فرق فى ذلك بين وجود خطاب تفصيلى فى المسئلة متعلق بالمجمل وبين وجود خطاب مردد بين خطابين واذا فقد المناط المذكور وامكن البرائة فى واحد معين لم يجب الاحتياط من غير فرق بين الخطاب التفصيلى وغيره فان قلت اذا كان متعلق الخطاب مجملا فقد تنجز التكليف بمراد الشارع من اللفظ فيجب القطع بالاتيان بمراده واستحق العقاب على تركه مع وصف كونه مجملا وعدم القناعة باحتمال تحصيل المراد واحتمال الخروج عن استحقاق العقاب قلت التكليف ليس متعلقا بمفهوم المراد من اللفظ ومدلوله حتى يكون من قبيل التكليف بالمفهوم المبين المشتبه مصداقه بين امرين حتى يجب الاحتياط فيه ولو كان المصداق مرددا بين الاقل والاكثر نظرا الى وجوب القطع بحصول المفهوم المعين المطلوب من العبد كما سيجئ فى المسئلة الرابعة وانما هو متعلق بمصداق المراد والمدلول لانه الموضوع له اللفظ والمستعمل فيه واتصافه بمفهوم المراد والمدلول بعد الوضع والاستعمال فنفس متعلق التكليف مردد بين الاقل والاكثر لا مصداقه ونظير هذا توهم انه اذا كان اللفظ فى العبادات موضوعا للصحيح والصحيح مردد مصداقه بين الاقل والاكثر فيجب فيه الاحتياط و يندفع بانه خلط بين الوضع للمفهوم والمصداق فافهم واما ما ذكره بعض متاخرى المتاخرين من ان الثمرة بين القول بوضع الفاظ العبادات للصحيح وبين وضعها للاعم فرضه بان الثمرة على مختاره من وجوب الاحتياط فى الشك فى الجزئية لا ان كل من قال بوضع الالفاظ للصحيحة فهو قائل بوجوب الاحتياط وعدم جواز اجراء اصل البرائة فى اجزاء العبادات كيف والمشهور مع قولهم بالوضع للصحيحة قد ملاؤا طواميرهم من اجراء الاصل عند الشك فى الجزئية والشرطية بحيث لا يتوهم من كلامهم ان مرادهم بالاصل غير اصالة البرائة والتحقيق ان ما ذكروه ثمرة للقولين من وجوب الاحتياط على القول بوضع الالفاظ للصحيح وعدمه على القول بوضعها للاعم محل نظر اما الاول فلما عرفت من ان غاية ما يلزم من القول بالوضع للصحيح كون هذه الالفاظ مجملة وقد عرفنا ان المختار والمشهور فى المجمل المردد بين الاقل والاكثر عدم وجوب الاحتياط واما الثانى فوجه النظر موقوف على توضيح ما ذكروه من وجه ترتب تلك الثمرة اعنى عدم لزوم الاحتياط على القول بوضع اللفظ للاعم وهو انه اذا قلنا بان المعنى الموضوع له اللفظ هو الصحيح كان كل جزء من اجزاء العبادة مقوما لصدق حقيقة معنى لفظ الصلوة فالشك فى جزئية شئ شك فى صدق الصلوة فلا اطلاق للفظ الصلوة على هذا القول بالنسبة الى واجدة الاجزاء وفاقدة بعضها لان الفاقد ليس بصلوة والشك فى كون المأتى به فاقدا او واجدا شك فى كونها صلوة او ليست بها واما اذا قلنا بان الموضوع له هو القدر المشترك بين

الواجد لجميع الاجزاء والفاقد لبعضها نظير السرير الموضوع للاعم من جامع اجزائه ومن فاقد بعضها الغير المقوم لحقيقته بحيث لا يخل فقده لصدق اسم السرير على الباقى كان لفظ الصلوة من الالفاظ المطلقة الصادقة على الصحيحة والفاسدة فاذا اريد بقوله اقيموا الصلوة فرده مشتمل على جزء زائد على مسمى الصلوة كالصلوة مع السورة كان ذلك تقييدا للمطلق وهكذا اذا اريد المشتملة على جزء اخر كالقيام كان ذلك تقييدا اخر للمطلق فارادة الصلوة الجامعة لجميع الاجزاء يحتاج الى تقييدات بعدد الاجزاء الزائدة على ما يتوقف عليها صدق مسمى الصلوة اما القدر الذى يتوقف عليها صدق الصلوة فهى من مقومات معنى المطلق لا من القيود المقسمة له وح فاذا شك فى جزئية شئ للصلوة فان شك فى كونه جزءا مقوما لنفس المطلق فالشك فيه راجع الى الشك فى صدق اسم الصلوة ولا يجوز فيه اجراء البرائة لوجوب القطع بتحقق مفهوم الصلوة كما اشرنا اليه فيما سبق ولا اجراء اصالة اطلاق اللفظ وعدم تقييده لانه فرع صدق المطلق على الخالى من ذلك المشكوك فحكم هذا المشكوك عند القائل بالاعم حكم جميع الاجزاء عند القائل بالصحيح واما وان علم انه ليس من مقومات حقيقة الصلوة بل هو على تقدير اعتباره وكونه جزءا فى الواقع ليس الا من الاجزاء التى يقيد معنى اللفظ بها لكون اللفظ موضوعا للاعم من واجده وفاقده وح فالشك فى اعتباره وجزئيته راجع الى الشك فى تقييد اطلاق الصلوة فى اقيموا الصلوة بهذا الشئ بان يراد منه مثلا اقيموا الصلوة المشتملة على جلسة الاستراحة ومن المعلوم ان الشك فى التقييد يرجع فيه الى اصالة الاطلاق وعدم التقييد فيحكم بان مطلوب الامر غير مقيد بوجود هذا المشكوك وبان الامتثال يحصل بدونه وان هذا المشكوك غير معتبر فى الامتثال وهذا معنى نفى جزئيته بمقتضى الاطلاق نعم هنا توهم نظير ما ذكرناه سابقا من الخلط بين المفهوم والمصداق وهو توهم انه اذا قام الاجماع بل الضرورة على ان الشارع لا يأمر بالفاسد لان الفاسد ما خالف المأمور به فكيف يكون مأمورا به فقد ثبت تقييد الصلوة دفعة واحدة بكونها صحيحة جامعة لجميع الاجزاء فكلما شك فى جزئية شئ كان راجعا الى الشك فى تحقق العنوان المقيد المأمور به فيجب الاحتياط ليقطع بتحقق ذلك العنوان على تقييده لانه كما يجب القطع بحصول نفس العنوان وهو الصلوة فلا بد من اتيان كل ما يحتمل دخله فى تحققها كما اشرنا اليه كذلك يجب القطع بتحصيل القيد المعلوم الذى قيد به العنوان كما لو قال اعتق مملوكا مؤمنا فانه يجب القطع بحصول الايمان كما يقطع بكونه مملوكا ودفعه يظهر مما ذكرناه من ان الصلوة لم تقيد بمفهوم الصحيحة وهو الجامع لجميع الاجزاء وانما قيد بما علم من الادلة الخارجية اعتباره فالعلم بعدم ارادة الفاسدة يراد به العلم بعدم ارادة هذه المصاديق الفاقدة للامور التى دل الدليل على تقييد الصلوة بها لا ان مفهوم الفاسدة خرج عن المطلق وبقى مفهوم الصحيحة فكلما شك فى صدق الصحيحة

والفاسدة وجب الرجوع الى الاحتياط لاحراز مفهوم الصحيح وهذه المغالطة جارية في
جميع المطلقات بان يقال ان المراد بالمامور به في قوله اعتق رقبة ليس الا الجامع لشروط الصحة لا
الفاقد للشرائط غير مراد قطعا فكلما شك في شرطية شيء كان شكا في تحقق العنوان الجامع
للشرائط فيجب الاحتياط للقطع باحرازه وبالجملة فاندفاع هذا التوهم غير خفي بادنى التفات
فليرجع الى المقصود ونقول اذا عرفت ان الفاظ العبادات على القول بوضعها للاعم كغيرها من
المطلقات كان لها حكمها ومن المعلوم ان المطلق ليس يجوز دائما التمسك به باطلاقه بل له
شروط كان لا يكون واردا في مقام حكم القضية المهملة بحيث لا يكون المقام مقام بيان الا
ترى انه لو راجع المريض الطبيب فقال له في غير وقت الحاجة لا بد لك من شرب الدواء او
المسهل فهل يجوز للمريض ان ياخذ باطلاق الدواء والمسهل وكذا لو قال المولى لعبده يجب
عليك المسافرة غدا وبالجملة فحيث لا يقبح من المتكلم ذكر اللفظ المجمل لعدم كونه الا في مقام هذا
المقدار من البيان لا يجوز ان يدفع القيود المحتملة للمطلق بالاصل لان جريان الاصل لا يثبت
الاطلاق وعدم ارادة المقيد الا بضميمة انه اذا فرض ولو بحكم الاصل عدم ذكر القيد
وجب ارادة الاعم من المقيد والا قبح التكليف لعدم البيان فاذا فرض العلم بعدم كونه في
مقام البيان لم يقبح الاخلال بذكر القيد مع ارادته في الواقع والذي يقتضيه التدبر في
جميع المطلقات الواردة في الكتاب في مقام الامر بالعبادة كونها في غير مقام بيان كيفية
الصلوة فان قوله تعالى اقيموا الصلوة انما هو في مقام بيان تاكيد الامر بالصلوة والمحافظة
عليها نظير قوله من ترك الصلوة فهو كذا وكذا وان صلوة فريضة خير من عشرين او الف
حجة نظير تاكيد الطبيب على المريض في شرب الدواء اما قبل بيانه له حتى يكون اشارة الى ما
يفصله له حين العمل واما بعد البيان له حتى يكون اشارة الى المعهود المبين له في غير هذا
الخطاب والاوامر الواردة بالعبادات فيه كالصلوة والصوم والحج كلها على احد الوجهين
والغالب فيها الثاني وقد ذكر موانع اخر لسقوط اطلاقات العبادات عن قابلية التمسك
فيها باصالة الاطلاق وعدم التقييد لكنها قابلة للدفع او غير مطردة في جميع المقامات
وعمدة الموهن لها ما ذكرنا فحينئذ اذا شك في جزئية شيء للعبادة لم يكن هنا ما يثبت به عدم الجزئية
من اصالة عدم التقييد بل الحكم هنا هو الحكم على مذهب القائل بالوضع للصحيح في رجوعه الى
الى وجوب الاحتياط او الى اصالة البراءة على الخلاف في المسئلة فالذي ينبغي ان يقال في
ثمرة الخلاف بين الصحيحي والاعمي هو لزوم الاجمال على القول بالصحيح وحكم المجمل هو مبني
على الخلاف في وجوب الاحتياط او جريان اصالة البراءة وامكان البيان والحكم بعدم الجزئية
لاصالة عدم التقييد على القول بالاعم فافهم **المسئلة الثالثة** فيما اذا تعارض
نصان متكافئان في جزئية شيء لشيء او عدمها كان يدل احدهما على جزئية السورة

تحت الاطلاقات على الصلوة على القول بالوضع للاعم ... ... (marginal note, partly illegible)

والاخر على عدمها ومقتضى اطلاق اكثر الاصحاب القول بالتخيير بعد التكافؤ وثبوت
التخيير هنا لكن لا ينبغي ان يحمل هذا الحكم منهم على ما اذا لم يكن هناك اطلاق يقتضي اصالة عدم تقييد
عدم جزئية هذا المشكوك كان يكون هنا اطلاق معتبر للامر بالصلوة بقول مطلق والا فالمرجع
بعد التكافؤ الى هذا المطلق لسلامته عن المقيد بعد ابتلاء ما يصلح للتقييد بمعارض مكافؤ
وهذا الفرض خارج عن موضوع المسئلة لانها كامثالها من مسائل هذا المقصد مفروضة
فيما اذا لم يكن دليل اجتهادي سليم عن المعارض متكفلا لحكم المسئلة حتى تكون موردا للاصول
العملية فان قلت فاي فرق بين وجود هذا المطلق وعدمه وما المانع من الحكم بالتخيير هنا كما لو
لم يكن مطلق فان حكم المتكافئين ان كان هو التساقط حتى ان المقيد المبتلى بمثله بمنزلة العدم
فيبقى المطلق سالما كان اللازم في صورة عدم وجود المطلق التي حكم فيها بالتخيير هو التساقط
والرجوع الى الاصل المؤسس فيما لا نص فيه وهو اما البراءة او الاحتياط على الخلاف وان
كان حكمهما التخيير كما هو المشهور نصا وفتوى كان اللازم عند تعارض المقيد للمطلق الموجود بمثله
الحكم بالتخيير هيهنا لا تعيين الرجوع الى المطلق الذي هو بمنزلة تعيين العمل بالخبر المعارض
للمقيد قلت اما لو قلنا بان المتعارضين مع وجود المطلق غير متكافئين لان موافقة احدهما
للمطلق الموجود مرجح له فيوخذ به ويطرح الاخر فلا اشكال في الحكم وفي خروج مورده عن محل
الكلام وان قلنا انهما متكافئان والمطلق مرجع لا مرجح نظرا الى كون اصالة عدم التقييد تعبديا
لا من باب الظهور النوعي فوجه عدم شمول اخبار التخيير لهذا القسم من المتكافئين دعوى ظهور
اختصاص تلك الاخبار بصورة عدم وجود الدليل الشرعي في تلك الواقعة وانها مسوقة
لبيان عدم جواز طرح قول الشارع في تلك الواقعة والرجوع الى الاصول العقلية والنقلية
المقررة لحكم صورة فقدان قول الشارع فيها والمفروض وجود قول الشارع هنا ولو بضميمة
اصالة الاطلاق المتعبد بها عند الشك في المقيد والفرق بين هذا الاصل وبين تلك الاصول
الممنوع في هذه الاخبار عن الرجوع اليها وطرح المتكافئين هو ان تلك الاصول عملية فرعية مقررة
لبيان العمل في المسئلة الفرعية عند فقد الدليل الشرعي فيها وهذا الاصل مقرر لاثبات كون
الشيء وهو المطلق دليلا وحجة عند فقد ما يدل على عدم ذلك فالتخيير مع جريان هذا الاصل تخيير
مع وجود الدليل الشرعي المعين لحكم المسئلة المتعارض فيها النصان بخلاف التخيير مع جريان تلك
الاصول فانه تخيير بين المتكافئين عند فقد دليل ثالث في موردهما هذا ولكن الانصاف ان
اخبار التخيير حاكمة على هذا الاصل وان كان جاريا في المسئلة الاصولية ~~كما انها حاكمة على تلك الاصول~~
~~الجارية في المسئلة الفرعية~~ لان مؤداها بيان حجية احد المتعارضين كمؤدى ادلة حجية الاخبار
ومن المعلوم حكومتها على مثل هذا الاصل فهي دالة على مسئلة اصولية وليس مضمونها حكما عمليا
صرفا فلا فرق بين ان يرد في مورد هذا الدليل المطلق اعمل بالخبر الفلاني المقيد لهذا المطلق

كما انها حاكمة على الاصول الجارية في المسئلة الفرعية (marginal correction)

وبين قوله اعمل باحد هذين المقيد احدهما لم فالظ ان المش في المقام بالرجوع الى المطلق وعدم
التخيير مبني على ما هو المش فتوى ونصا من ترجيح احد المتعارضين بالمطلق او العام الموجود في
تلك المسئلة كما يظهر من ملاحظة النصوص والفتاوى وسيأتي توضيح ما هو الحق من المسلكين في باب
التعادل والتراجيح انش تع المسئلة الرابعة فيما اذا شك في جزئية شيء للمامور به من جهة
الشبهة في الموضوع الخارجي كما اذا امر بمفهوم مبين مردد مصداقا بين الاقل والاكثر ومنه ما اذا
وجب صوم شهر هلالي وهو ما بين الهلالين فشك في انه ثلاثون او ناقص ومثل ما امر بالطهور
لاجل الصلوة اعني الفعل الرافع للحدث او المبيح للصلوة فشك في جزئية شيء للوضوء او الغسل
الرافعين واللازم في المقام الاحتياط لان المفروض تنجز التكليف بمفهوم مبين معلوم تفصيلا
وانما الشك في تحققه بالاقل فمقتضى اصالة عدم تحققه وبقاء الاشتغال عدم الاكتفاء به ولزوم
الاتيان بالاكثر ولا يجري هنا ما تقدم من الدليل العقلي والنقلي الدال على البراءة لان البيان الذي لا بد
منه في التكليف قد وصل من الشارع فلا يقبح المؤاخذة على ترك ما بينه تفصيلا فاذا شك في تحققه
في الخارج فالاصل عدمه والعقل ايضا يحكم بوجوب القطع باحراز ما علم وجوبه تفصيلا اعني المفهوم
المعين المبين المامور به الا ترى انه لو شك في وجود باقي الاجزاء المعلومة كان لم يعلم انه صام تمامها
ام لا كان مقتضى العقل والاستصحاب وجوب الاتيان بها والفارق بين ما نحن فيه وبين الشبهة
الحكمية من المسائل المتقدمة التي حكمنا فيها بالبراءة هو ان نفس متعلق التكليف فيها مردد بين
اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصيلا وبين تعلقه بالمشكوك وهذا الترديد لا حكم له بمقتضى العقل
لان مرجعه الى المؤاخذة على ترك المشكوك وهي قبيحة بحكم العقل فالعقل والنقل الدالان على
البراءة مبينان لتعلق التكليف من اول الامر في مرحلة الظ واما ما نحن فيه فمتعلق التكليف فيه مبين معلوم
تفصيلا لا تصرف للعقل والنقل فيه وانما الشك في تحققه في الخارج باتيان الاجزاء المعلومة
والعقل والنقل المذكوران لا يثبتان تحققه في الخارج بل الاصل عدم تحققه والعقل ايضا مستقل
بوجوب الاحتياط مع الشك في التحقق واما القسم الثاني وهو الشك في كون الشيء قيدا للمامور
به فقد عرفت انه على قسمين لان القيد قد يكون منشاؤه فعلا خارجيا مغايرا للمقيد في الوجود
الخارجي كالطهارة الناشية من الوضوء وقد يكون قيدا متحدا معه في الوجود الخارجي اما
الاول فالكلام فيه هو الكلام فيما تقدم فلا نطيل بالاعادة واما الثاني فالظ اتحاد حكمهما وقد
يفرق بينهما بالحاق الاول بالشك في الجزئية دون الثاني نظرا الى جريان العقل والنقل الدالين
على عدم المؤاخذة على ما لم يعلم من الشارع المؤاخذة عليه في الاول فان وجوب الوضوء اذا لم يعلم
المؤاخذة عليه كان التكليف به ولو مقدمة منفيا بحكم العقل والنقل والمفروض ان الشرط الشرعي
انما انتزع من الامر بالوضوء في الشريعة فينتفي بانتفاء منشاء انتزاعه في الظ واما ما كان متحدا
مع المقيد في الوجود الخارجي كالايمان في الرقبة المؤمنة فليس مما يتعلق به وجوب والزام مغاير

لوجوب

لوجوب اصل الفعل ولو مقدمة فلا يندرج فيما حجب علمه عن العباد والحاصل ان ادلة البراءة
من العقل والنقل انما ينفي الكلفة الزائدة الحاصلة من فعل المشكوك والعقاب المترتب على تركه مع
اتيان ما هو معلوم الوجوب تفصيلا فان الآتي بالصلوة بدون التسليم المشكوك في وجوبه
معذور في ترك التسليم لجهله واما الآتي بالرقبة الكافرة فلم يات في الخارج بما هو معلوم له
تفصيلا حتى يكون معذورا في الزائد المجهول بل هو تارك للمامور به راسا وبالجملة فالمطلق و
المقيد من قبيل المتباينين لا الاقل والاكثر وكان هذا هو السر فيما ذكره بعض القائلين
بالبراءة عند الشك في الشرطية والجزئية كالمحقق القمي قده في باب المطلق والمقيد من تاييد استدلال
العلامة قدس سره في يه على وجوب حمل المطلق على المقيد بقاعدة الاشتغال ورد ما اعترض
عليه بعدم العلم بالشغل حتى يستدعي العلم بالبراءة بقوله وفيه ان المكلف به حينئذ هو المردد
بين كونه نفس المقيد او المطلق ونعلم انا مكلفون باحدهما لاشتغال الذمة بالمجمل ولا يحصل
البراءة الا بالمقيد الى ان قال وليس هنا قدر مشترك يقيني يحكم بنفي الزائد عنه بالاصل لان
الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل ولا تفارق لهما فليتامل انتهى هذا ولكن الانصاف
عدم خلو المذكور عن النظر فانه لا باس بنفي القيود المشكوكة للمامور به بادلة البراءة من العقل
والنقل لان المنفي فيها الالزام بما لا يعلم ورفع كلفته ولا ريب ان التكليف بالمقيد مشتمل
على كلفة زائدة والزام زائد على ما في التكليف بالمطلق وان لم يزد المقيد الموجود في الخارج
على المطلق الموجود في الخارج ولا فرق عند التامل بين اتيان الرقبة الكافرة واتيان الصلوة
بدون الوضوء مع ان ما ذكر من تغاير منشأ حصول الشرط مع وجود المشروط في الوضوء
واتحادهما في الرقبة المؤمنة كلام ظاهري فان الصلوة حال الطهارة بمنزلة الرقبة المؤمنة
وجود
في كون كل منهما امرا واحدا في مقابل الفرد الفاقد للشرط واما وجوب ايجاد الوضوء مقدمة
لتحصيل ذلك المقيد في الخارج فهو امر يتفق بالنسبة الى الفاقد للطهارة ونظيره قد يتفق
في الرقبة المؤمنة حيث انه قد يجب بعض المقدمات لتحصيلها في الخارج بل قد يجب السعي في هداية
الرقبة الكافرة الى الايمان مع التمكن اذا لم يوجد غيرها وانحصر الواجب في العتق وبالجملة
فالامر بالمشروط بشيء لا يقتضي بنفسه ايجاد امر زائد مغاير له في الوجود الخارجي بل قد يتفق
وقد لا يتفق اما الواجد للشرط فهو لا يزيد في الوجود الخارجي على الفاقد له فالفرق بين الشروط
فاسد جدا فالتحقيق ان حكم الشرط بجميع اقسامه واحد سواء الحقناه بالجزء ام بالمتباينين و
اما ما ذكره المحقق القمي قدس سره فلا ينطبق على ما ذكره في باب البراءة والاحتياط من اجراء
البراءة حتى في المتباينين فضلا عن غيره فراجع ومما ذكرنا يظهر الكلام فيما لو دار الامر
بين التخيير والتعيين كما لو دار الواجب في كفارة رمضان بين خصوص العتق للقادر عليه
وبين احدى الخصال الثلث فان في الحاقه بالاقل والاكثر فيكون نظير دوران الامر

بين المطلق والمقيد او المتباينين وجهين بل قولين من عدم جريان ادلة البرائة فى المعين لانه معارض بجريانها فى الواحد المخير وليس بينهما قدر مشترك خارجى او ذهنى يعلم تفصيلا ثم يشك فى جزء زائد خارجى او ذهنى ومن ان الالزام بخصوص احدهما كلفة زائدة على الالزام باحدهما فى الجملة وهو ضيق على المكلف وحيث لم يعلم المكلف بتلك الكلفة فهى موضوعة عن المكلف بحكم ما حجب الله علمه وحيث لم يعلم بذلك الضيق فهو فى سعة منه بحكم الناس فى سعة ما لم يعلموا واما وجوب الواحد المردد بين المعين والمخير فيه فهو معلوم فليس موضوعا عنه ولا هو فى سعة من جهته فالمسئلة فى غاية الاشكال لعدم الجزم باستقلال العقل بالبرائة عن التعيين بعد العلم الاجمالى وعدم كون المعين المشكوك فيه امرا خارجا عن المكلف به ماخوذا فيه على وجه الشطرية او الشرطية بل هو على تقديره عين المكلف به والاخبار غير منصرفة الى نفى التعيين لانه فى معنى نفى الواحد المعين فيعارض بنفى الواحد المخير فلعل الحكم بوجوب الاحتياط والحاقه بالمتباينين لا يخلو عن قوة بل الحكم فى الشرط والحاقه بالجزء لا يخلو عن اشكال لكن الاقوى فيه الالحاق فالمسائل الاربع فى الشرط حكمها حكم مسائل الجزء فراجع ثم ان مرجع الشك فى المانعية الى الشك فى شرطية عدمه واما الشك فى القاطعية بان يعلم ان عدم الشئ لا مدخل له فى العبادة الا من جهة قطعه للهيئة الاتصالية المعتبرة فى نظر الشارع فالحكم فيه استصحاب الهيئة الاتصالية وعدم خروج الاجزاء السابقة عن قابلية صيرورتها اجزاء فعلية و سيتضح ذلك بعد ذلك انشاء الله ثم ان الشك فى الجزئية او الشرطية قد ينشأ عن الشك فى حكم تكليفى نفسى فيصير اصالة البرائة فى ذلك الحكم التكليفى حاكما على الاصل فى الشرطية و الجزئية فيخرج عن موضوع مسئلة الاحتياط والبرائة فيحكم بما يقتضيه الاصل الحاكم من وجوب ذلك المشكوك فى شرطيته او عدم وجوبه وينبغى التنبيه على امور متعلقة بالجزء والشرط

الاول اذا ثبت جزئية شئ وشك فى ركنيته فهل الاصل كونه ركنا او عدم كونه كذلك او مبنى على مسئلة البرائة والاحتياط فى الشك فى الجزئية او التبعيض بين احكام الركن فيحكم ببعضها وينفى بعضها الاخر وجوه لا يعرف الحق منها الا بعد معرفة معنى الركن فنقول ان الركن فى اللغة والعرف معروف وليس له فى الاخبار ذكر حتى يتعرض لمعناه فى زمان صدور تلك الاخبار بل هو اصطلاح خاص للفقهاء وقد اختلفوا فى تعريفه بين من قال بانه ما تبطل العبادة بنقصه عمدا وسهوا وبين من عطف على النقص زيادته والاول اوفق بالمعنى اللغوى والعرفى فكل جزء ثبت فى الشرع بطلان العبادة بالاخلال به فى طرف النقيصة او فيه وفى طرف الزيادة فهو ركن فالمهم بيان حكم الاخلال بالجزء فى طرف النقيصة او الزيادة وانه اذا ثبت جزئيته فهل الاصل يقتضى بطلان المركب بنقصه سهوا كما يبطل بنقصه عمدا والا لم يكن جزءا فهنا مسائل ثلث بطلان العبادة بتركه سهوا وبطلانه بزيادته عمدا وبطلانه بزيادته سهوا اما

الاولى فالاقوى فيها اصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهوا الا ان يقوم دليل عام او خاص على الصحة لان ما كان جزءا فى حال العمد كان جزءا فى حال الغفلة فاذا انتفى انتفى المركب فلم يكن الماتى به موافقا للمامور به وهو معنى فساده اما عموم جزئيته لحال الغفلة فلان الغفلة لا يوجب تغيير المامور به فان المخاطب بالصلوة مع السورة اذا غفل عن السورة فى الاثناء لم يتغير الامر المتوجه اليه قبل الغفلة ولم يحدث بالنسبة اليه من الشارع امر اخر حين الغفلة لانه غافل عن غفلته فالصلوة الماتى بها من غير سورة غير مامور بها بامر اصلا غاية الامر عدم توجه الامر بالصلوة مع السورة اليه لاستحالة تكليف الغافل فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفلة نظير من غفل عن الصلوة راسا او نام عنها فاذا التفت اليها والوقت باق وجب عليه الاتيان به بمقتضى الامر الاول فان قلت عموم جزئية الجزء لحال النسيان يتم فيما لو ثبت الجزئية بمثل قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب دون ما لو قام الاجماع مثلا على جزئية شئ فى الجملة واحتمل اختصاصها بحال الذكر كما انكشف ذلك بالدليل فى الموارد التى حكم الشارع فيها بصحة الصلوة المنسى فيها بعض الاجزاء على وجه يظهر من الدليل كون صلوته تامة مثل قوله تمت صلوته ولا يعيد وح فمرجع الشك الى الشك فى الجزئية حال النسيان فيرجع فيها الى البرائة او الاحتياط على الخلاف وكذا لو كان الدال على الجزئية حكما تكليفيا مختصا بحال الذكر وكان الامر باصل العبادة مطلقا فانه يقتصر فى تقييده على مقدار قابلية دليل التقييد اعنى حال الذكر اذ لا تكليف حال الغفلة فالجزء المنتزع من الحكم التكليفى نظير الشرط المنتزع منه فى اختصاصه بحال الذكر كلبس الحرير ونحوه قلت ان اريد بعدم جزئية ما ثبت جزئيته فى الجملة فى حق الناسى ايجاب العبادة الخالية عن ذلك الجزء عليه فهو غير قابل لتوجيه الخطاب اليه بالنسبة الى المغفول عنه ايجابا واسقاطا وان اريد به امضاء الخالى عن ذلك الجزء من الناسى بدلا عن العبادة الواقعية فهو حسن لانه حكم فى حقه بعد زوال غفلته لكن عدم الجزئية بهذا المعنى عند الشك مما لم يقل به احد من المختلفين فى مسئلة البرائة والاحتياط لان هذا المعنى حكم وضعى لا يجرى فيه ادلة البرائة بل الاصل فيه العدم بالاتفاق وهذا معنى ما اخترناه من فساد العبادة الفاقدة للجزء نسيانا بمعنى عدم كونها مامورا بها ولا مسقطا عنه ومما ذكرناه ظهر انه ليس هذه المسئلة من مسئلة اقتضاء الامر للاجزاء فى شئ لان تلك المسئلة مفروضة فيما اذا كان الماتى به مامورا به بامر شرعى كالصلوة مع التيمم او بالطهارة المظنونة وليس فى المقام امر بما اتى به الناسى اصلا وقد يتوهم ان فى المقام امرا عقليا لاستقلال العقل بان الواجب فى حق الناسى هو هذا المأتى به فيندرج لذلك فى اتيان المامور به بالامر العقلى وهو فاسد جدا لان العقل ينفى تكليفه بالمنسى ولا يثبت له تكليفا بما عداه من الاجزاء وانما ياتى بها بداعى الامر بالعبادة الواقعية غفلة عن عدم كونه اياها كيف والتكليف عقليا كان او شرعيا يحتاج الى الالتفات وهذا

الشخص غير ملتفت الى انه ناس عن الجزء حتى يكلف بما عداه ونظير هذا التوهم توهم ان ما ياتى به الجاهل المركب باعتقاد انه المامور به من اتيان المامور به بالامر العقلى وفساده يظهر مما ذكرنا بعينه واما ما ذكره من ان دلالة دليل الجزء قد يكون من قبيل التكليف وهو لاختصاصه بغير الغافل لا يفيد الامر بالكل الا بقدر مورده وهو غير الغافل فاطلاق الامر بالكل المقتضى لعدم جزئية هذا الجزء له بالنسبة الى الغافل بحاله ففيه ان التكليف المذكور ان كان تكليفا نفسيا فلا يدل على كون متعلقه جزءا للمامور به حتى يقيد به الامر بالكل وان كان تكليفا غيريا فهو كاشف عن كون متعلقه جزءا لان الامر الغيرى انما يتعلق بالمقدمة وانتفائه بالنسبة الى الغافل لا تدل على نفى جزئيته فى حقه لان الجزئية غير مسببة عنه بل هو مسبب عنها ومن ذلك يعلم الفرق بين ما نحن فيه وبين ما ثبت اشتراطه من الحكم التكليفى كلبس الحرير فان الشرطية مسببة عن التكليف عكس ما نحن فيه فينتفى بانتفائه والحاصل ان الامر الغيرى بشئ لكونه جزءا وان انتفى فى حق الغافل عنه من حيث انتفاء الامر بالكل فى حقه الا ان الجزئية لا ينتفى بذلك وقد يتخيل ان اصالة العدم على الوجه المتقدم وان اقتضت ما ذكر الا ان استصحاب الصحة حاكم عليها وفيه ما سيجئ فى المسئلة الاتية من فساد التمسك به فى هذه المقامات وكذا التمسك بغيره مما سيذكر هناك فان قلت ان الاصل الاولى وان كان ما ذكرت الا ان هنا اصلا ثانويا يقتضى امضاء ما يفعله الناسى خاليا عن الجزء والشرط المنسى عنه وهو قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتى تسعة الخطاء والنسيان بناء على ان المقدر ليس خصوص المؤاخذه بل جميع الاثار الشرعية المترتبة على الشئ المنسى لولا النسيان فانه لو ترك السورة لا للنسيان يترتب حكم الشارع عليه بالفساد ووجوب الاعادة وهذا مرفوع مع ترك السورة نسيانا وان شئت قلت ان جزئية السورة مرتفعة حال النسيان قلت بعد تسليم ارادة رفع جميع الاثار ان جزئية السورة ليست من الاحكام المجعولة لها شرعا بل هى ككلية الكل وانما المجعول الشرعى وجوب الكل والوجوب مرتفع حال النسيان بحكم الرواية ووجوب الاعادة بعد التذكر مترتب على الامر الاول لا على ترك السورة ودعوى ان ترك السورة سبب لترك الكل الذى هو سبب وجود الامر الاول لان عدم الرافع من اسباب البقاء وهو من المجعولات القابلة للارتفاع فى الزمان الثانى فمعنى رفع النسيان رفع ما يترتب عليه وهو وجود الامر فى الزمان الثانى مدفوعة بما تقدم فى بيان معنى الرواية فى الشبهة التحريمية فى الشك فى اصل التكليف من ان المرفوع فى الرواية الاثار الشرعية الثابتة لولا النسيان لا الاثار الغير الشرعية ولا ما يترتب على هذه الاثار من الاثار الشرعية فالاثار المرفوعة فى هذه الرواية نظير الاثار الثابتة للمستصحب بحكم اخبار الاستصحاب فى انها هى خصوص الشرعية المجعولة للشارع دون الاثار العقلية والعادية ودون ما يترتب عليها من الاثار الشرعية نعم لو صرح الشارع بان الحكم بنسيان الجزء الفلانى مرفوع

اوان

اوان نسيانا كعدم نسيانه او انه لا حكم لنسيان السورة مثلا وجب حمله تصحيحا للكلام على رفع الاعادة وان لم يكن اثرا شرعيا فافهم وزعم بعض المعاصرين الفرق بين ما نحن فيه وبين عدم الحرمة وسهو النبى حيث حكم فى مسئلة البرائة والاشتغال فى الشك فى الجزئية بان اصالة عدم الجزئية لا يثبت بها ما يترتب عليه من كون المامور به هو الاقل لانه لازم غير شرعى اما رفع الجزئية الثابتة بالنبوى فيثبت به كون المامور به هو الاقل وذكر فى وجه الفرق ما لا يصلح له من اراده راجعه فيما ذكره فى اصالة العدم وكيف كان فالقاعدة الثانوية فى النسيان غير ثابتة نعم يمكن دعوى القاعدة الثانوية فى خصوص الصلوة من جهة قوله عليه السلام لا تعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود وقوله فى مرسلة سفيان يسجد سجدتى السهو فى كل زيادة ونقيصة وقوله عليه السلام فيمن نسى الفاتحة اليس قد اتممت الركوع والسجود وغيره ثم ان الكلام فى الشرط كالكلام فى الجزء فى الاصل الاولى والثانوى المزيف والمقبول وهو غاية المسئول

المسئلة الثانية فى زيادة الجزء عمدا وانما يتحقق فى الجزء الذى لم يعتبر فيه اشتراط عدم الزيادة فلو اخذ بشرطه فالزيادة عليه موجب لاختلاله من حيث النقيصة لان فاقد الشرط كالمتروك كما انه لو اخذ فى الشرع لا بشرط الوحدة والتعدد فلا اشكال فى عدم الفساد ويشترط فى صدق الزيادة قصد كونه من الاجزاء اما زيادة صورة الجزء لا بقصدها كما لو سجد للعزيمة فى الصلوة لم يعد زيادة فى الجزء نعم ورد فى بعض الاخبار انها زيادة فى المكتوبة وسيأتى الكلام فى معنى الزيادة فى الصلوة ثم الزيادة العمدية تتصور على وجوه احدها ان يزيد جزء من اجزاء الصلوة بقصد كون الزائد جزءا مستقلا كما لو اعتقد شرعا او تشريعا ان الواجب فى كل ركعة ركوعان كالسجود الثانى ان يقصد كون الزائد والمزيد عليه جزءا واحدا كما لو اعتقد ان الواجب فى الركوع الجنس الصادق على الواحد والمتعدد الثالث ان ياتى بالزائد بدلا عن المزيد بعد رفع اليد عنه اما اقتراحا كما لو قرء سورة ثم بدا له فى الاثناء او بعد الفراغ وقرء سورة اخرى لغرض دينى كالفضيلة او دنيوى كالاستعجال واما لايقاع الاول على وجه فاسد بفقد بعض الشروط كان ياتى ببعض الاجزاء رياء او مع عدم الطمانينة المعتبرة فيها ثم يبدو له فى اعادته على وجه صحيح اما الزيادة على الوجه الاول فلا اشكال فى فساد العبادة اذا نوى ذلك قبل الدخول فى الصلوة او فى الاثناء لان ما اتى به وقصد الامتثال به هو المجموع المشتمل على الزيادة غير مامور به وما امر به وهو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به واما الاخيران فمقتضى الاصل عدم بطلان العبادة فيها لان مرجع ذلك الى الشك فى مانعية الزيادة ومرجعها الى شرطية عدمها وقد تقدم ان مقتضى الاصل فيه البرائة وقد يستدل على البطلان بان الزيادة تغيير لهيئة العبادة الموظفة فيكون مبطلة وقد احتج به فى المعتبر على بطلان الصلوة بالزيادة وفيه نظر لانه ان اريد تغيير الهيئة المعتبرة فى الصلوة فالصغرى ممنوعة لان اعتبار الهيئة الحاصلة من عدم الزيادة اول الدعوى فاذا شك فيه فالاصل البرائة عنه وان اريد انه تغيير

للهيئة المتعارفة المعهودة للصلوة فالكبرى ممنوعة لمنع كون تغير الهيئة المتعارفة مبطلا ونظير
الاستدلال بهذا البطلان في الضعف الاستدلال للصحة باستصحابها بناء على ان العبادة
قبل هذه الزيادة كانت صحيحة والاصل بقاؤها وعدم عروض البطلان لها وفيه ان المستصحب ان كان
صحة مجموع الصلوة فلم يتحقق بعد وان كان صحة الاجزاء السابقة منها فهي غير مجدية لان صحة
تلك الاجزاء اما عبارة عن مطابقتها للامر المتعلق بها واما ترتب الاثر عليها والمراد بالاثر المترتب
عليها حصول المركب بها منضمة مع باقي الاجزاء والشرائط اذ ليس اثر الجزء المنوط به صحته الا حصول
الكل به منضما الى تمام غيره مما يعتبر في الكل ولا يخفى ان الصحة بكلا المعنيين باقية للاجزاء السابقة
لانها بعد وقوعها مطابقة للامر بها لا تنقلب عما وقعت عليه وهي بعد على وجه لو انضم اليها
تمام ما يعتبر في الكل حصل الكل فعدم حصول الكل لعدم انضمام تمام ما يعتبر في الكل الى تلك
الاجزاء لا يخل بصحتها الا ترى ان صحة الخل من كونه جزءا للسكنجبين لا يراد بها الا كونه على صفة
لو انضم اليه تمام ما يعتبر في تحقق السكنجبين لحصل الكل فلو لم ينضم اليه تمام ما يعتبر فلم يحصل
لذلك الكل لم يقدح ذلك في اتصاف الخل بالصحة في مرتبة جزئيته فاذا كان عدم حصول الكل يقينا
لعدم حصول تمام ما يعتبر في الكل غير قادح في صحة الجزء فكيف اذا شك في حصول الكل من جهة
الشك في انضمام تمام ما يعتبر كما نحن فيه فان الشك في صحة الصلوة بعد تحقق الزيادة المذكورة
من جهة الشك في انضمام تمام ما يعتبر الى الاجزاء لعدم كون عدم الزيادة شرطا وعدم انضمامه
لكون عدم الزيادة احد الشرائط المعتبرة ولم يتحقق فلا يتحقق الكل ومن المعلوم ان هذا الشك
لا ينافي القطع بصحة الاجزاء السابقة فاستصحاب صحة تلك الاجزاء غير محتاج اليه لانا نقطع
ببقاء صحتها لكنه لا يجدي في صحة الصلوة بمعنى استجماعها لما عداها من الاجزاء والشرائط
الباقية فان قلت فعلى ما ذكرت فلا يعرض البطلان للاجزاء السابقة ابدا بل هي باقية على الصحة
بالمعنى المذكور الى ابد الدهر وان وقع بعدها ما وقع من الموانع مع ان من الشايع في النصوص
والفتاوى اطلاق المبطل والناقض على مثل الحدث وغيره من قواطع الصلوة قلت نعم ولا
ضير في التزام ذلك ومعنى بطلانها عدم الاعتداد بها في حصول الكل لعدم التمكن من ضم
تمام الباقي اليها فيجب استيناف الصلوة امتثالا للامر نعم ان حكم الشارع على بعض الاشياء بكونه
قاطعا للصلوة او ناقضا يكشف عن ان لاجزاء الصلوة في نظر الشارع هيئة اتصالية ترتفع
ببعض الاشياء دون بعض فان الحدث يقطع ذلك الاتصال والتجشؤ لا يقطعه والقطع
يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين وهما فيما نحن فيه الاجزاء السابقة والاجزاء التي تلحقها بعد
تخلل ذلك القاطع فكل من السابق واللاحق تسقط عن قابلية ضمه الى الاخر وضم الاخر اليه
ومن المعلوم ان الاجزاء السابقة كانت قابلة للضم اليها وصيرورتها اجزاء فعلية للمركب و
الاصل بقاء تلك القابلية وتلك الهيئة الاتصالية بينها وبين ما يلحقها فيصح الاستصحاب في كل

ماشك

ما شك في قاطعية الموجود ولكن هذا مختص بما اذا شك في القاطعية وليس مطلق الشك في مانعية الشيء
كالزيادة فيما نحن فيه شكا في القاطعية وحاصل الفرق بينهما ان عدم الشيء في جميع آنات الصلوة
قد يكون بنفسه من جملة الشروط فاذا وجد بما فقد انتفى الشرط على وجه لا يمكن تداركه فلا يتحقق
المركب من هذه الجهة وهذا لا يجدي فيه القطع بصحة الاجزاء السابقة فضلا عن استصحابها وقد يكون
اعتباره من حيث كون وجوده قاطعا ورافعا للهيئة الاتصالية والارتباطية في نظر الشارع
بين الاجزاء فاذا شك في رافعية شيء لها حكم ببقاء تلك الهيئة واستمرارها وعدم انفصال الاجزاء
السابقة عما يلحقها من سائر الاجزاء وربما يرد استصحاب الصحة بانه ان اريد صحة الاجزاء المأتي بها
بعد طرو المانع الاحتمالي فغير مجد لان البرائة انما يتحقق بفعل الكل دون البعض وان اريد اثبات عدم
مانعية الطاري او صحة بقية الاجزاء فساقط لعدم التعويل على الاصول المثبتة انتهى وفيه نظر
يظهر مما ذكرنا وحاصله ان الشك ان كان في مانعية شيء وشرطية عدمه للهيئة الاتصالية فصحة — للصلوة
الاجزاء السابقة لا يستلزم عدمها ظاهرا ولا واقعا حتى يكون الاستصحاب بالنسبة اليها من الاصول
المثبتة وان كان في قاطعية الشيء ورفعه للاتصال والاستمرار الموجود للعبادة في نظر الشارع
فاستصحاب بقاء الاتصال كاف اذ لا يقصد في المقام سوى بقاء تلك الهيئة الاتصالية والشك انما هو
فيه لا في ثبوت شرط او مانع اخر حتى يقصد بالاستصحاب دفعه ولا في صحة بقية الاجزاء من غير جهة
زوال الهيئة الاتصالية بينها وبين الاجزاء السابقة والمفروض احراز عدم زوالها بالاستصحاب هذا ولكن
يمكن الخدشة فيما اخترناه من الاستصحاب بان المراد من الاتصال والهيئة الاتصالية ان كان ما بين
الاجزاء السابقة بعضها مع بعض فهو باق لا ينفع وان كان ما بينها وبين ما لحقها من الاجزاء الاتية
فالشك في وجودها لا بقائها واما اصالة بقاء الاجزاء السابقة على قابلية الحاق الباقي بها فلا
يبعد كونها من الاصول المثبتة اللهم الا ان يقال ان استصحاب الهيئة الاتصالية من الاستصحابات العرفية
غير المبنية على التدقيق نظير استصحاب الكرية في الماء المسبوق بالكرية ويقال في بقاء الاجزاء السابقة
على قابلية الاتصال انه لما كان المقصود الاصلي من القطع هو لزوم الاستيناف في الاجزاء السابقة وعدمه
وكان الحكم بقابليتها لالحاق الباقي بها في قوة الحكم بعدم وجوب استينافها خرج من الاصول المثبتة
التي ذكر في محله عدم الاعتداد بها في الاثبات فافهم وبما ذكرنا يظهر سر ما اشرنا اليه في المسئلة
السابقة من عدم الجدوى في استصحاب الصحة لاثبات صحة العبادة المنسي فيها بعض الاجزاء عند الشك
في جزئية المنسي حتى حال النسيان وقد يتمسك لاثبات صحة العبادة عند الشك في طرو المانع بقوله
تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فان حرمة الابطال ايجاب المضي فيها وهو مستلزم لصحتها ولو بالاجماع المركب
او عدم القول بالتفكيك بينهما في غير الصوم والحج وقد استدل بهذه الاية غير واحد تبعا للشيخ قدس
سره وهو لا يخلو عن نظر يتوقف على بيان ما يحتمله الاية الشريفة من المعاني فنقول ان حقيقة الابطال
بمقتضى وضع باب الافعال احداث البطلان في العمل الصحيح وجعله باطلا نظير قولك امت زيدا او...

اوالغيته والاية بهذا المعنى راجع الى النهى عن جعل العمل لغواً لايترتب عليه اثر كالمعدوم وبعد ان
لم يكن كان فالابطال هنا نظير الابطال فى قوله تع لاتبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى بناء على ان النهى
عن تعقيبها بهما بشهادة قوله تع ثم لايتبعون ما انفقوا مناً ولا اذى الاية الثانى ان يراد به ايجاد العمل
على وجه باطل من قبيل قوله ضيق فم الركية يعنى احدثه ضيقا لا احدث فيه الضيق بعد السعة والاية
بهذا المعنى نهى عن اتيان الاعمال مقارنة للوجوه المانعة عن صحتها او فاقدة للامور المقتضية للصحة و
النهى على هذين الوجهين ظاهره الارشاد اذ لايترتب على احداث البط فى العمل او ايجاده باطلا عدا
فوت مصلحة العمل الصحيح الثالث ان يراد من ابطال العمل قطعه ورفع اليد عنه كقطع الصلوة والصوم
والحج وقد اشتهر التمسك بحرمة قطع العمل بها ويمكن ارجاع هذا الى المعنى الاول بان يراد من الاعمال
ما يعم الجزء المتقدم من العمل لانه ايض عمل لغة وقد وجد على وجه قابل لترتب الاثر وصيرورته جزءً
فعليا للمركب فلا يجوز جعله باطلا ساقطا عن قابلية كونه جزءً فعليا فجعل هذا المعنى متغايرا للاول مبنى
على كون المراد من العمل مجموع المركب الذى وقع الابطال فى اثنائه وكيف كان فالمعنى الاول اظهر لكونه المعنى
الحقيقى ولموافقته لمعنى الابطال فى الاية الاخرى المتقدمة ومناسبته لما قبله من قوله تع يا ايها الذين
امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولاتبطلوا اعمالكم فان تعقيب اطاعة الله واطاعة الرسول
بالنهى عن الابطال يناسب الاحباط لا الاتيان بالعمل على الوجه الباطل لانها مخالفة لله وللرسول هذا
كله مع ظهور الاية فى حرمة ابطال الجميع فيناسب الاحباط بمثل الكفر لا ابطال شىء من الاعمال الذى
هو المط ويشهد لما ذكرناه مضافا الى ما ذكرنا ما ورد من تفسير الاية بالمعنى الاول فعن الامالى وثواب
الاعمال عن الباقر عم قال قال رسول الله صم من قال سبحان الله غرس الله له بها شجرة فى الجنة ومن قال
الحمد لله غرس الله له بها شجرة فى الجنة ومن قال لا اله الا الله غرس الله له بها شجرة فى الجنة فقال له
رجل من قريش ان شجرنا فى الجنة لكثير قال نعم ولكن اياكم ان ترسلوا اليها نارا فتحرقوها ان الله عز
وجل يقول يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولاتبطلوا اعمالكم هذا ان قلنا
بالاحباط مط او بالنسبة الى بعض المعاصى وان لم نقل به وطرحنا الخبر لعدم اعتبار مثله فى المسئلة فى محل
كان المراد فى الاية الابطال بالشرك بالكفر لان الاحباط به اتفاقى وببالى انى وجدت او سمعت
ورود الرواية فى تفسير الاية ولاتبطلوا اعمالكم بالشرك هذا كله مع ان ارادة المعنى الثالث الذى يمكن
الاستدلال به موجب لتخصيص الاكثر فان ما يحرم قطعه من الاعمال بالنسبة الى ما لا يحرم فى غاية
القلة فاذا ثبت ترجيح المعنى الاول فان كان المراد بالاعمال ما يعم بعض العمل المتقدم كان دليلا
ايض على حرمة القطع فى الاثناء الا انه لاينفع فيما نحن فيه لان المدعى فيما نحن فيه هو انقطاع العمل
العمل بسبب الزيادة الواقعة فيه كانقطاعه بالحدث الواقع فيه لاعن اختيار فرفع اليد عنه بعد
ذلك لا يعلم كونه قطعا له وابطالا ولا معنى لقطع المنقطع وابطال الباطل ومما ذكرنا يظهر ضعف
الاستدلال على الصحة فيما نحن فيه باستصحاب حرمة القطع لمنع كون رفع اليد بعد وقوع الزيادة

قطعا

قطعا لاحتمال حصول الانقطاع فلم يثبت فى الان اللاحق موضوع القطع حتى يحكم عليه بالحرمة و
اضعف منه استصحاب وجوب اتمام العمل للشك فى الزمان اللاحق فى القدرة على اتمامه وفى ان مجرد
الحاق باقى الاجزاء اتمام له فلعل عدم الزيادة من الشروط والاتيان بما عداها من الاجزاء والشرائط
تحصيل لبعض الباقى لا اتمامه حتى يصدق اتمام العمل الا ترى انه اذا شك بعد الفراغ عن الحمد فى
وجوب السورة وعدمه لم يحكم على الحاق ما عدا السورة الى الاجزاء السابقة انه اتمام للعمل وربما يجاب عن حرمة
الابطال ووجوب الاتمام الثابتين بالاصل بانهما لايدلان على صحة العمل فيجمع بينهما وبين اصالة
الاشتغال بوجوب اتمام العمل ثم اعادته للشك فى ان التكليف هو اتمام هذا العمل او عمل اخر
مستانف وفيه نظر فان البرائة اليقينية على تقدير العمل باستصحاب وجوب التمام يحصل بالتمام
وان هذا الوجوب يرجع الى ايجاب امتثال الامر بكلى الصلوة فى ضمن هذا الفرد وعلى تقدير
عدم العمل به يحصل بالاعادة من دون الاتمام واحتمال وجوبه وحرمة القطع مدفوع بالاصل و
لان الشبهة فى اصل التكليف الوجوبى او التحريمى بل لا احتياط فى الاتمام مراعاة لاحتمال وجوبه
وحرمة القطع لانه موجب لالغاء الاحتياط من جهة الاخرى وهى مراعاة نية الوجه التفصيلى فى
العبادة فانه لو قطع العمل المشكوك فيه واستانفه نوى الوجوب على وجه الجزم وان اتمه ثم اعاد
فاتت منه نية الوجوب فيما هو الواجب عليه ولا شك ان هذا الاحتياط على تقدير عدم
وجوبه اولى من الاحتياط المتقدم لانه كان الشك فيه فى اصل التكليف وهذا شك فى المكلف
به والحاصل ان الفقيه اذا كان مترددا بين الاتمام والاستيناف فالاولى له الحكم بالقطع ثم الامر
بالاعادة بنية الوجوب ثم ان ما ذكرناه من حكم الزيادة وان مقتضى اصل البرائة عدم مانعيتها
انما هو بالنظر الى الاصل الاولى والا فقد يقتضى الدليل فى خصوص بعض المركبات البطلان كما فى
الصلوة حيث دلت الاخبار المستفيضة على بطلان الفريضة بالزيادة فيها مثل قوله عم من زاد فى
صلوته فعليه الاعادة وقوله عم واذا استيقن انه زاد فى المكتوبة فليستقبل صلوته وقوله عم فيما
حكى عن تفسير العياشى فيمن اتم فى السفر انه يعيده قال لانه زاد فى فرض الله عز وجل دل بعمومه
على وجوب الاعادة بكل زيادة فى فرض الله عز وجل وما ورد فى النهى عن قراءة العزيمة فى الصلوة
من التعليل بقوله عم لان السجود زيادة فى المكتوبة وما ورد فى الطواف لانه مثل الصلوة المفروضة
فى ان الزيادة فيه مبطلة له ولبيان معنى الزيادة وان سجود العزيمة كيف يكون زيادة فى المكتوبة
مقام اخر وان كان ذكره هنا لايخ عن مناسبة الا ان الاشتغال بالواجب ذكره بمقتضى
وضع الرسالة الزاهم من ذكر ما يناسب المسئلة الثالثة فى ذكر الزيادة سهوا التى تقدح
عمدا والا فما لايقدح عمدا فسهوها اولى بعدم القدح والكلام هنا كما فى النقص نسيانا لان مرجعه
الى الاخلال بالشرط نسيانا وقد عرفت ان حكمه البطلان ووجوب الاعادة فثبت من جميع المسائل
الثلث ان الاصل فى الجزء ان يكون نقصه مخلا ومفسدا دون زيادته نعم لو دل دليل على

فلح زيادته عمدًا كان مقتضى القاعدة البطلان بها سهوًا الّا ان يدلّ دليل على خلافه مثل قوله ع لاتعاد الصلوة الّا من خمسة وقوله ع في المرسلة تسجد سجدتي السهو لكلّ زيادة ونقيصة تدخل عليك بناء على شموله لمطلق الاخلال الشامل للزيادة فتلخص من جميع ماذكرنا انّ الاصل الاولي فيما ثبت جزئيته الركنية ان فسّر الركن بما يبطل الصلوة بنقصه وان عطف على النقص الزيادة عمدًا وسهوًا فالاصل لا يقتضي التفصيل بين النقص والزيادة سهوا لكن التفصيل بينهما غير موجود في الصلوة اذ كلّما بطل الصّلوة بالاخلال به سهوًا يبطل زيادته عمدًا وسهوًا فاصالة البراءة الحاكمة لعدم الباس بالزيادة معارضة بضميمة عدم القول بالفصل باصالة الاشتغال الحاكمة ببطلان العبادة بالنقص سهوا فان جوّزنا الفصل في الحكم الظاهري الّذي يقتضيه الاصول العملية فيما لا فصل فيه من حيث الحكم الواقعي فيعمل بكلّ واحد من الاصلين والّا فاللازم ترجيح قاعدة الاشتغال على البراءة كما لا يخفى هذا كلّه مع قطع النظر عن القواعد الحاكمة على الاصول وامّا بملاحظتها فمقتضى لاتعاد الصّلوة الّا من خمسة و المرسلة المذكورة عدم فلح النقص سهوا والزيادة سهوا ومقتضى عموم اخبار الزيادة المتقدمة فلح الزيادة عمدا وسهوا وبينهما تعارض العموم من وجه في الزيادة السهوية بناء على اختصاص لاتعاد بالسهو والظاهر حكومة قوله لاتعاد على اخبار الزيادة لانها كادلة سائر ما يخل فعله وتركه بالصّلوة كالحدث والتكلم وترك الفاتحة وقوله لاتعاد يفيد انّ الاخلال بما دلّ الدليل على عدم جواز الاخلال به اذا وقع سهوًا لا يوجب الاعادة وان كان من حقه ان يوجبها والحاصل انّ هذه الصحيحة مسبوقة باثبات قدح الاخلال سهوًا بما ثبت قدح الاخلال به في الجملة ثم لو دلّ دليل على قدح الاخلال بشيء سهوًا كان اخص من الصحيحة ان اختص بالنسيان وعممت بالزيادة والنقصان والظاهر انّ بعض ادلة الزيادة مختصة بالسهو مثل قوله اذا استيقن انه زاد في المكتوبة استقبل الصّلوة

الامر الثّاني اذا ثبت جزئية شيء او شرطيته في الجملة فهل يقتضي الاصل جزئيته وشرطيته المطلقتين حتى اذا تعذّر سقط التكليف بالكلّ او المشروط او اختصاص اعتبارهما بحال التمكن فلو تعذّر لم يسقط التكليف وجهان بل قولان للاول اصالة البراءة من الفاقد وعدم ما يصلح لاثبات التكليف به كما سنبيّن ولا يعارضها استصحاب وجوب الباقي لانّ وجوبه كان مقدمة لوجوب الكلّ فينتفي بانتفائه وثبوت الوجوب النفسي له مفروض الانتفاء نعم اذا ورد الامر بالصّلوة مثلا وقلنا بكونها اسمًا للاعمّ كان ما دلّ على اعتبار الاجزاء الغير المقومة فيه من قبيل التقييد فاذا لم يكن للمقيد اطلاق كما لو قلنا بكون الالفاظ اسامي للصحيح لزم من انتفائهما انتفاء الامر ولا امر آخر بالعاري عنهما عن المفقود وكذلك لو ثبت اجزاء المركب من اوامر متعددة فان كلا منها امر غيري اذا ارتفع فيه الامر بسبب العجز ارتفع الامر بذي المقدمة فينحصر الحكم بعدم سقوط الباقي في الفرض الاول كما ذكرنا ولا يلزم من ذلك استعمال لفظ المطلق في المعنيين اعني المجرد عن ذلك الجزء بالنسبة الى العاجز والمشتمل على ذلك الجزء بالنسبة الى القادر لانّ المطلق كما بين في موضعه موضوع للماهية المهملة الصادقة على المجرد عن القيد والمقيد كيف ولو كان كذلك كان كثير من المطلقات مستعملا

كل فانّ الخطاب الوارد بالصّلوة قد خوطب به جميع المكلفين الموجودين او المعدومين مع كونهم مختلفين في التمكن من الماء وعدمه وفي الحضر والسفر والصحة والمرض وغير ذلك وكذا غير الصّلوة من الواجبات وللقول الثاني استصحاب وجوب الباقي اذا كان المكلف مسبوقا بالقدرة بناء على ان المستصحب هو مطلق الوجوب بمعنى لزوم الفعل من غير التفات الى كونه لنفسه او لغيره او الوجوب النفسي المتعلق بالموضوع الاعمّ من الجامع لجميع الاجزاء والفاقد لبعضها ودعوى صدق الموضوع عرفا على هذا المعنى الاعمّ الموجود في اللاحق ولو مسامحة فانّ العرف يطلقون على من عجز من السورة بعد قدرته عليها انّ الصّلوة كانت واجبة عليه حال القدرة على السورة ولا يعلم بقاء وجوبها بعد العجز عنها ولو لم يكف هذا المقدار في الاستصحاب لاختلّ جريانه في كثير من الاستصحابات مثل استصحاب كثرة الماء وقلته فانّ الماء المعين الذي اخذ بعضه او زيد عليه يقال انه كان كثيرًا او قليلًا والاصل بقاء ما كان مع انّ هذا الماء الموجود لم يكن متيقن الكثرة او القلة والّا لم يعقل الشك فيه فليس الموضوع فيه الّا هذا الاعمّ من هذا الماء مسامحة في مدخلية الجزء الناقص او الزائد في المشار اليه ولذا يقال في العرف هذا الماء كان كذا وشك في صيرورته كذا من غير ملاحظة زيادته ونقيصته ويدلّ على المطلب ايضًا النبوي والعلويان المرويان في غوالي اللئالي فعن النبي صلعم اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وعن علي ع الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله وضعف سندها مجبور باشتهار التمسك بها بين الاصحاب في ابواب العبادات كما لا يخفى على المتتبع نعم قد يناقش في دلالتها امّا الاولى فلاحتمال كون من بمعنى الباء او بيانيا وما مصدرية زمانية وفيه ان كون من بمعنى الباء مطلقا او بيانية في خصوصية المقام مخالف للظاهر بعيد كما لا يخفى على العارف باساليب الكلام والعجب معارضة هذا الظاهر بلزوم تقييد الشيء بناء على المعنى المشهور بما كان له اجزاء حتى يصح الامر بالاتيان بما استطيع منه ثم تقييده بصورة تعذر اتيان جميعه ثم ارتكاب التخصيص فيه باخراج ما لا يجري فيه هذه القاعدة اتفاقا كما في كثير من المواضع اذ لا يخفى انّ التقييدين الاوّلين يستفادان من قوله فاتوا منه الخ وظهوره حاكم عليهما نعم اخراج كثير من الموارد لازم ولا باس به في مقابل ذلك المجاز البعيد والحاصل انّ المناقشة في ظهور الرواية من اعوجاج الطريقة في فهم الخطابات العرفية وامّا الثاني فلما قيل من انّ معناه انّ الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط المعسور من اعوجاج الطريقة في فهم الخطابات العرفية وامّا الثاني فلما قيل من انّ معناه انّ الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط المعسور ولا كلام في ذلك لانّ سقوط حكم شيء لا يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت للآخر وفيه اوّلا انّ في الرواية عدم السقوط محمول على نفس الميسور لا على حكمه فالمراد به عدم سقوط فعل الميسور بسبب المعسور يعني انّ الفعل اذا لم يسقط عند عدم تعسّر شيء فلا يسقط بسبب تعسّره وبعبارة اخرى ما وجب عند التمكن من شيء آخر فلا يسقط عند تعذره وهذا الكلام انما

المبسور

وبعبارة اخرى ما وجب عند التمكن من شيء آخر فلا يسقط عند تعذره وهذا الكلام انما يتم
في مقام يكون ارتباط وجوب الشيء بالتمكن من ذلك الشيء الآخر محققا ثابتا من دليله
كما في الامر بالكل او متوهما كما في الامر بما له عموم افرادي فيحمل الرواية على دفع توهم السقوط في
الاحكام المستقلة التي يجمعها دليل واحد كما في اكرم العلماء وثانيا ان ما ذكر من عدم سقوط
الحكم الثابت للميسور بسبب سقوط الحكم الثابت للمعسور كاف في اثبات المطلب بناء على ما ذكرنا
في توجيه الاستصحاب من ان اهل العرف يتسامحون فيعبرون عن وجوب باقي الاجزاء بعد تعذر
غيرها من الاجزاء ببقاء وجوبها وعن عدم وجوبها بارتفاع وجوبها وسقوطه لعدم ما يفهمون في كون الوجوب
الثابت سابقا غيريا وهذا الوجوب الذي يتكلم في ثبوته وعدمه نفسي فلا يصدق على ثبوته
البقاء ولا على عدمه السقوط والارتفاع فكما يصدق هذه الروايات لو شك بعد ورود الامر
باكرام العلماء بالاستغراق الافرادي في ثبوت حكم اكرام البعض الممكن الاكرام وسقوطه
بسقوط حكم اكرام من يتعذر اكرامه كذلك يصدق لو شك بعد الامر بالمركب في وجوب الاجزاء
بعد تعذر بعضها كما لا يخفى وتمثل ذلك يقع في دفع ما ربما يورد المذكور على تقدير تعلق السقوط
بنفس الميسور لا بحكمه بان يقال ان سقوط المقيد منه لما كان لازما لسقوط ذاتها فالحكم بعدم
الملازمة في الخبر لا بد ان يحمل على الافعال المستقلة في الوجوب لدفع توهم سقوط الناشئ عن
ايجابها بخطاب واحد واما في الثالثة فما قيل من ان جملة لا يترك حرفية لا يفيد الا الرجحان
مع انه لو اريد منها الحرمة لزم مخالفة الظاهر فيها اما بحمل الجملة على مطلق الرجحان او اخراج
المندوبات ولا رجحان للتخصيص مع انه يمكن ان يمنع كون الجملة انشاء لامكان كونه اخبارا
عن طريقة الناس وانهم لا يتركون الشيء بمجرد عدم ادراك بعضه مع احتمال كون لفظ الكل
للعموم الافرادي لعدم ثبوت كونه حقيقة في الكل المجموعي ولا مشتركا معنويا بينه وبين
الافرادي فلعله مشترك لفظي او حقيقة خاصة في الافرادي فيدل على ان الحكم الثابت
لموضوع عام بالعموم الافرادي اذا لم يمكن الاتيان به الا على وجه العموم لا يترك موافقته فيما
امكن من الافراد ويرد على الاول ظهور الجملة في الانشاء الالزامي كما ثبت في محله مع انه اذا
ثبت الرجحان في الواجبات ثبت الوجوب لعدم القول بالفصل في المسألة الفرعية واما
دوران الامر بين تخصيص الموصول والتجوز في الجملة فممنوع اولا لان المراد بالموصول في نفسه
ليس هو العموم قطعا لشموله للافعال المباحة بل المحرمة فكما يتعين حمله على الافعال الراجحة
بقرينة قوله لا يترك كله يتعين حمله على الواجبات بنفس هذه القرينة الظاهرة في الوجوب و
اما احتمال كونها اخبارا عن طريقة الناس فمدفوع بلزوم الكذب واخراج اكثر وقائعهم و
اما احتمال كون لفظ الكل للعموم الافرادي فلا وجه له لان المراد بالموصول هو فعل المكلف وكله
عبارة عن مجموعه نعم لو قام قرينة على ارادة المتعدد من الموصول بان اريد به الافعال التي لا يدرك

كلها كاكرام زيد واكرام عمرو واكرام بكر لا يترك كلها لكن لفظ الكل ح ايضا مجموعي لا افرادي
اذ لو حمل على الافرادي كان المراد ما لا يدرك شيء منها لا يترك شيء منها ولا معنى له فما ارتكبه في احتمال العموم
الافرادي مما لا ينبغي له ان يرتكبه في شيء فثبت مما ذكرنا ان مقتضى الانصاف تمامية الاستدلال
بهذه الروايات ولذا شاع بين العلماء بل بين جميع الناس الاستدلال بها في المطالب حتى انه يعرفه
العوام بل النسوان والاطفال ثم ان الرواية الاولى والثالثة وان كانتا ظاهرتين في الواجبات
الا انه يعلم جريانهما في المستحبات بتنقيح المناط العرفي مع كفاية الرواية الثانية في ذلك اما
الكلام في الشروط فنقول ان الاصل فيها ما مر في الاجزاء من كون دليل الشرط اذا لم يكن فيه
اطلاق عام لصورة التعذر وكان لدليل المشروط اطلاق فاللازم الاقتصار في التقييد على
صورة التمكن من الشرط واما القاعدة المستفادة من الروايات المتقدمة فالظاهر عدم جريانها في
الاولى والثالثة فاختصاصها بالمركب الخارجي واضح واما الثانية فلاختصاصها كما عرفت سابقا
بالميسور الذي كان له مقتض للثبوت حتى ينفي كون المعسور سببا لسقوطه ومن المعلوم ان العمل الفاقد
للشرط كالرقبة الكافرة مثلا لم يكن فيها هذه الشروط فاذا تعذرت احد هذه صدق الميسور على
الفاقد لها ولولا هذه المسامحة لم يجر الاستصحاب بالتقرير المتقدم نعم لو كان بين واجد الشرط و
فاقده تغاير كلي في العرف نظير الرقبة الكافرة بالنسبة الى المؤمنة او الحيوان الناهق بالنسبة الى الناطق
وكذا ماء غير الرمان بالنسبة الى ماء الرمان لم يجر القاعدة المذكورة ومما يظهر ما في كلام صاحب الرياض
حيث بنى وجوب غسل الميت بالماء القراح بدل ماء السدر على ان ليس الموجود في الروايات الامر بالغسل
العسل بماء السدر على وجه التقييد وانما الموجود وليكن في الماء شيء من السدر وتوضيح
ما فيه انه لا فرق بين العبارتين فانه ان جعلنا ماء السدر من القيد والمقيد كان قوله وليكن فيه
شيء من السدر كذلك وان كان من اضافة الشيء الى بعض اجزائه كان الحكم فيهما واحدا ودعوى انه
من المقيد لكن لما كان الامر الوارد بالمقيد مستقلا فيختص بحال التمكن ويسقط حال الضرورة
ويبقى المطلقات غير مقيدة بالنسبة الى الفاقد مدفوعة بان الامر في هذا المقيد للارشاد و
بيان الاشتراط فلا يسقط بالتعذر وليس مسوقا لبيان التكليف اذ التكليف المتصور هنا هو
التكليف المقدمي لان جعل السدر في الماء مقدمة للغسل بماء السدر والمفروض فيه عدم التركيب
الخارجي لا جزء خارجي حتى يسقط عند التعذر فيبقى وتقييده بحال التمكن ناش من تقييد
وجوب ذيها فلا معنى لاطلاق احدهما وتقييد الآخر كما لا يخفى على المتامل ويمكن ان يستدل على
عدم سقوط المشروط بتعذر شرطه برواية عبد الاعلى مولى آل سام قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه
من كتاب الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه فان معرفة حكم المسألة اعني المسح
على المرارة من آية نفي الحرج متوقف على كون تعسر الشرط غير موجب لسقوط المشروط بان يكون المنفي

لسبب الحرج مباشرة اليد الماسحة للرجل الممسوح ولا ينتفي بانتفائه اصل المسح المستفاد
وجوبه من اية الوضوء اذ لو كان سقوط المعسور وهي المباشرة موجبا لسقوط اصل المسح لم يمكن
معرفة وجوب المسح على المرارة من مجرد نفي الحرج لان نفي الحرج يدل على سقوط المسح في هذا
الوضوء راسا فيحتاج وجوب المسح على المرارة الى دليل خارجي فرعان الاول لو دار الامر بين
ترك الجزء وترك الشرط كما فيما اذا لم يتمكن من الاتيان بزيارة عاشورا بجميع اجزائه في مجلس واحد
على القول باشتراط اتحاد المجلس فيه فالظاهر تقديم ترك الشرط فياتي بالاجزاء تامة في غير المجلس
لان فوات الوصف اولى من فوات الموصوف ويحتمل التخيير الثاني لو جعل الشارع للكل بدلا
اضطراريا كالتيمم ففي تقديمه على الناقص وجهان من ان مقتضى البدلية كونه بدلا عن التام فيقدم
على الناقص كالمبدل ومن ان الناقص في حال الاضطرار تام لانتفاء جزئية المفقود فيقدم
على البدل كالتام ويدل عليه رواية عبد الاعلى المتقدمة الامر الثالث لو دار الامر بين الشرطية
والجزئية فليس في المقام اصل كلي يتعين به احدهما فلا بد من ملاحظة كل حكم يترتب على احدهما
وانه موافق للاصل او مخالف له الامر الرابع لو دار الامر بين كون شيء شرطا او مانعا او بين
كونه جزءا او كونه زيادة مبطلة ففي التخيير هنا لانه من دوران الامر في ذلك الشيء بين الوجوب
والتحريم او وجوب الاحتياط بتكرار العبادة وفعلها مرة مع ذلك الشيء واخرى بدونه وجهان
مثاله الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة حيث قيل بوجوبه وقيل بوجوب الاخفات وابطال الجهر و
كالجهر بالبسملة في الركعتين الاخيرتين وكتدارك الحمد عند الشك فيه بعد الدخول في السورة
فقد يرجح الاول اما بناء على ما اخترناه من اصالة البراءة مع الشك في الشرطية والجزئية
فلان المانع من اجراء البراءة عن اللزوم الغيري في كل من الفعل والترك ليس الا لزوم المخالفة
القطعية وهي غير قادحة لانها لا يتعلق بالعمل لان واحدا من فعل ذلك الشيء وتركه ضروري
مع العبادة فلا يلزم من العمل بالاصل في كليهما معصية متيقنة كما كان يلزم في طرح المتباينين
كالظهر والجمعة وبتقرير اخر اذا اتى بالعبادة مع واحد منهما قبح العقاب من جهة اعتبار الاخر
في الواقع لو كان معتبرا لعدم الدليل عليه وقبح المؤاخذة من دون بيان فالاجزاء المعلومة مما يعلم
كون تركها منشأ للعقاب واما هذا المردد بين الفعل والترك فلا يصح استناد العقاب اليه لعدم
العلم به وتركهما جميعا غير ممكن حتى يقال ان العقاب على تركهما معا ثابت فلا وجه لنفيه عن كل منهما
واما بناء على وجوب الاحتياط عند الشك في الشرطية والجزئية فلان وجوب الاحتياط فرع بقاء
وجوب الشرط الواقعي المردد بين الفعل والترك وايجابه مع الجهل مستلزم لالغاء شرطية الجزم
بالنية واقتران الواجب الواقعي بنية الاطاعة به بالخصوص مع التمكن فيدور الامر بين مراعاة
ذلك الشرط المردد وبين مراعاة شرط الجزم بالنية وبالجملة فعدم وجوب الاحتياط في المقام لمنع
اعتبار ذلك الامر المردد بين الفعل والترك في العبادة واقعا في المقام نظير القول بعدم وجوب

الاحتياط

الاحتياط بالصلوة مع اشتباه القبلة لمنع شرطية الاستقبال مع الجهل لا لعدم وجوب الاحتياط في
الشك في المكلف به هذا وقد يرجح الثاني وان قلنا بعدم وجوبه في الشك في الشرطية والجزئية
لان مرجع الشك هنا الى المتباينين لمنع جريان ادلة نفي الجزئية والشرطية عند الشك في المقام
من العقل والنقل وما ذكر من ايجاب الامر الواقعي المردد بين الفعل والترك مستلزم لالغاء
الجزم بالنية مدفوع بالتزام ذلك ولا ضير فيه ولذا وجب تكرار الصلوة في الثوبين المشتبهين
والى الجهات الاربع وتكرار الوضوء بالمائين عند اشتباه المطلق والمضاف مع وجودهما والجمع
بين الوضوء والتيمم اذا فقد احدهما مع ان ما ذكرنا في نفي كل من الشرطية والمانعية بالاصل انما
يستقيم لو كان كل من الفعل والترك توصليا على تقدير الاعتبار والا فيلزم من العمل بالاصلين
مخالفة عملية كما لا يخفى والتحقيق انه ان قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشك في الشرطية والجزئية
وعدم حرمة المخالفة القطعية للواقع اذا لم تكن عملية فالاقوى التخيير هنا والا تعين الجمع بتكرار
العبادة ووجهه يظهر مما ذكرنا المطلب الثالث في اشتباه الواجب بالحرام بان يعلم ان احد
الفعلين واجب والاخر محرم واشتبه احدهما بالاخر واما لو علم ان واحدا من الفعل والترك واجب
والاخر محرم فهو خارج عن هذا المطلب لانه من دوران الامر بين الوجوب والحرمة الذي تقدم حكمه
في المطلب الثالث من مطالب الشك في التكليف والحكم فيما نحن فيه وجوب الاتيان باحدهما
وترك الاخر مخيرا في ذلك لان الموافقة الاحتمالية في كلا التكليفين اولى من الموافقة القطعية
في احدهما مع المخالفة القطعية في الاخر ومنشأ ذلك ان الاحتياط لدفع الضرر المحتمل لا يحسن
خاتمة
بارتكاب الضرر المقطوع والله اعلم خاتمة فيما يعتبر في العمل بالاصل والكلام تارة في الاحتياط و
اخرى في البراءة اما الاحتياط فالظاهر انه لا يعتبر في العمل به امر زائد على تحقق موضوعه ويكفي في موضوعه
احراز الواقع المشكوك فيه به ولو كان على خلافه دليل اجتهادي بالنسبة اليه فان قيام الخبر
الصحيح على عدم وجوب شيء لا يمنع من الاحتياط فيه لعموم ادلة رجحان الاحتياط غاية الامر عدم
وجوب الاحتياط وهذا مما لا خلاف فيه ولا اشكال انما الكلام يقع في بعض الموارد من
جهة تحقق موضوع الاحتياط واحراز الواقع كما في العبادات المتوقفة صحتها على نية الوجه فان
المشهور ان الاحتياط فيها غير متحقق الا بعد فحص المجتهد عن الطرق الشرعية المبينة لوجه الفعل
وعدم عثوره على طريق منها لان نية الوجه حينئذ ساقطة قطعا فاذا شك في وجوب غسل الجمعة
واستحبابه او في وجوب السورة واستحبابها فلا يصح له الاحتياط باتيان الفعل قبل الفحص عن
الطرق الشرعية لانه لا يتمكن من الفعل بنية الوجه والفعل بدونها غير مجد بناء على اعتبار
نية الوجه لفقد الشرط فلا يتحقق قبل الفحص احراز الواقع فاذا تفحص فان عثر على دليل الوجوب
او الاستحباب اتى بالفعل ناويا لوجوبه او استحبابه وان لم يعثر عليه فله ان يعمل بالاحتياط لان
المفروض سقوط نية الوجه لعدم تمكنه منها وكذا لا يجوز للمقلد الاحتياط قبل الفحص عن

مذهب مجتهد نعم يجوز له بعد الفحص ومن هنا اشتهر بين اصحابنا ان عبادة تارك طريقي
الاجتهاد والتقليد غير صحيحة وان علم اجمالا بمطابقتها للواقع بل يجب اخذ احكام العبادة عن اجتهاد او
تقليد ثم ان هذه المسئلة اعني بطلان عبادة تارك الطريقين يقع الكلام فيها في مقامين لان العامل
التارك في عمله بطريقي الاجتهاد والتقليد اما ان يكون حين العمل بانيا على الاحتياط واحراز الواقع
واما ان لا يكون كذلك والمتعلق بما نحن فيه هو الاول واما الثاني فسيجيء الكلام فيه في شروط البرائة
فنقول ان الجاهل التارك للطريقين الباني على الاحتياط على قسمين لان من احرازه للواقع تارة
لا يحتاج الى تكرار العمل كالاتي بالسورة في صلوته احتياطا وغير ذلك من موارد الشك في الشرطية
والجزئية واخرى يحتاج الى التكرار كما في المتباينين كالجاهل بوجوب القصر والاتمام في سفر اربع
فراسخ والجاهل بوجوب الظهر او الجمعة عليه اما الاول فالاقوى فيه الصحة بناء على عدم اعتبار
نية الوجه في العمل والكلام في ذلك قد حررناه في الفقه في نية الوضوء نعم لو شك في اعتبارها ولم
يقم دليل معتبر من شرع او عرف حاكم بتحقق الاطاعة بدونها كان مقتضى الاحتياط اللازم الحكم
بعدم الاكتفاء بعبادة الجاهل حتى على المختار من اجراء البرائة في الشك في الشرطية لان هذا
الشرط ليس على حد الشروط الماخوذة في المامور به الواقعة في حيز الامر حتى اذا شك في تعلق
الالزام به من الشارع حكم العقل بقبح المؤاخذة المسببة عن تركه والنقل بكونه مرفوعا عن
المكلف بل هو على تقدير اعتباره شرط لتحقق الاطاعة وسقوط المامور به وخروج المكلف عن
العهدة ومن المعلوم ان مع الشك في ذلك لا بد من الاحتياط واتيان المامور به على وجه
يقطع معه بالخروج عن العهدة وبالجملة فحكم الشك في تحقق الاطاعة والخروج عن العهدة
بدون الشيء غير حكم الشك في ان امر المولى متعلق بنفس الفعل لا بشرط او به بشرط كذا والمختار
في الثاني البرائة والمتعين في الاول الاحتياط لكن الانصاف ان الشك في تحقق الاطاعة بدون
نية الوجه غير متحقق لقطع العرف بتحققها وعدهم الاتي بالمامور به بنية الوجه الثابت
عليه في الواقع مطيعا وان لم يعرفه تفصيلا بل لا باس بالاتيان به بقصد القربة المشتركة
بين الوجوب والندب من غير ان يقصد الوجه الواقعي المعلوم للفعل اجمالا وتفصيل ذلك في
الفقه الا ان الاحوط عدم اكتفاء الجاهل عن الاجتهاد او التقليد بالاحتياط لشهرة القول
بذلك بين الاصحاب ونقل غير واحد اتفاق المتكلمين على وجوب اتيان الواجب والمندوب لوجوبه
او ندبه او لوجههما ونقل السيد الرضي قدس سره اجماع اصحابنا على بطلان صلوة من صلى صلوة لا
يعلم احكامها وتقرير اخيه الاجل علم الهدى قدس سره له على ذلك في مسئلة الجاهل بالقصر بل
يمكن ان يجعل هذان الاتفاقان المحكيان من اهل المعقول والمنقول المعتضدان بالشهرة
العظيمة دليلا في المسئلة فضلا عن كونهما منشأ للشك الملزم للاحتياط كما ذكرنا واما الثاني
وهو ما يتوقف الاحتياط فيه على تكرار العبادة فقد يقوى في النظر ايضا جواز ترك الطريقين فيه

الى الاحتياط

الى الاحتياط بتكرار العبادة بناء على عدم اعتبار نية الوجه لكن الانصاف عدم العلم بكفاية
هذا النحو من الاطاعة الاجمالية وقوة احتمال اعتبار الاطاعة التفصيلية في العبادة بان يعلم
المكلف حين الاشتغال بما يجب عليه انه هو الواجب عليه ولذا يعد تكرار العبادة لاحراز
الواقع مع التمكن من العلم التفصيلي به اجنبيا عن سيرة المتشرعة بل من اتى بصلوات غير محصورة
لاحراز شروط صلوة واحدة بان صلى في موضع تردد فيه القبلة بين اربع جهات في خمسة اثواب
احدها طاهر ساجدا على خمسة اشياء احدها ما يصح السجود عليه مائة صلوة مع التمكن من
صلوة واحدة يعلم فيها تفصيلا اجتماع الشروط الثلثة يعد في الشرع والعرف لاعبا بامر المولى
والفرق بين الصلوة الكثيرة وصلوتين لا يرجع الى محصل نعم لو كان ممن لا يتمكن من العلم التفصيلي
كان ذلك منه محمودا مشكورا وببالي ان صاحب الحدائق قدس سره يظهر منه دعوى الاتفاق
على عدم مشروعية التكرار مع التمكن من العلم التفصيلي ولقد بالغ الحلي قدس سره في السرائر حتى
اسقط اعتبار الشرط المجهول تفصيلا ولم يجوز التكرار المحرز له فاوجب الصلوة عاريا على من عنده
ثوبان مشتبهان ولم يجوز تكرار الصلوة فيهما مع ورود النص به لكن من طريق الاحاد مستندا في
ذلك الى وجوب مقارنة الفعل الواجب لوجهه وكما لا يجوز الدخول في العمل بانيا على احراز الواقع
بالتكرار كذا لا يجوز بانيا على الفحص بعد الفراغ فان طابق الواقع والا اعاده ولو دخل في العبادة
بنية الجزم ثم اتفق له ما يوجب تردده في الصحة ووجوب الاتمام وفي البطلان ووجوب الاستيناف ففي
جواز الاتمام بانيا على الفحص بعد الفراغ والاعادة مع المخالفة وعدمه وجهان من اشتراط العلم بالصحة
حين العمل كما ذكرنا ولذا لم يجوز هذا من اول الامر وبعبارة اخرى الجزم بالنية معتبر في الاستدامة
كالابتداء ومن ان المضي على العمل ولو مترددا بانيا على استكشاف حاله بعد الفراغ محافظة على
عدم ابطال العمل المحتمل حرمته واقعا على تقدير صحته ليس بادون من الاطاعة التفصيلية ولا يابى
العرف ولا سيرة المتشرعة وبالجملة فما اعتمد عليه في عدم جواز الدخول في العمل مترددا من السيرة
العرفية والشرعية غير جار في المقام ويمكن التفصيل بين كون الحادث الموجب للتردد في الصحة
مما وجب على المكلف تعلم حكمه قبل الدخول في الصلوة لعموم البلوى كاحكام الخلل الشايع وقوعها
وابتلاء المكلف بها فلا يجوز لتارك معرفتها اذا حصل له التردد في الاثناء المضي والبناء على
الاستكشاف بعد الفراغ لان التردد حصل من سوء اختياره فهو في مقام الاطاعة كالداخل
في العمل مترددا وبين كونه مما لا يتفق الا نادرا ولاجل ذلك لا يجب تعلم حكمه قبل الدخول للوثوق
بعدم الابتلاء غالبا فيجوز هنا المضي في العمل على الوجه المذكور هذا بعض الكلام في الاحتياط
واما البرائة فان كان الشك الموجب للرجوع اليها من جهة الشبهة في الموضوع فقد تقدم انها
غير مشروطة بالفحص عن الدليل المزيل لها وان كان من جهة الشبهة في الحكم الشرعي فالتحقيق انه
ليس لها الا شرط واحد وهو الفحص عن الادلة الشرعية والكلام يقع تارة في اصل الفحص واخرى

فى مقداره اما وجوب اصل الفحص وحاصله عدم معذورية الجاهل المقصر فى التعلم فيدل عليه وجوه

الاول الاجماع القطعى على عدم جواز العمل باصل البرائة قبل استفراغ الوسع فى الادلة الثانى

الادلة الدالة على وجوب تحصيل العلم مثل اية النفر للتفقه وسؤال اهل الذكر والاخبار الدالة

على وجوب تحصيل العلم وتحصيل التفقه والذم على ترك السؤال الثالث ما دل على مؤاخذة

الجهال بفعل المعاصى المجهولة المستلزم لوجوب تحصيل العلم لحكم العقل بوجوب التحرز عن مضرة

العقاب مثل قوله ص فيمن غسل مجدورا اصابته جنابة فكز فمات قتلوه قتلهم الله الا سئلوا الا

تيمموه وقوله ع لمن اطال الجلوس فى بيت الخلاء لاستماع الغناء ما كان اسوء حالك لو مت على

هذه الحالة ثم امره بالتوبة وغسلها وما ورد فى تفسير قوله تع فلله الحجة البالغة من انه يقال للعبد

يوم القيمة هل علمت فان قال نعم قيل فهلا عملت وان قال لا قيل له هلا تعلمت حتى تعمل وما رواه

القمى فى تفسير قوله تع الذين توفيهم الملائكة ظالمى انفسهم نزلت فيمن اعتزل عن امير المؤمنين

ولم يقاتل معه قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين فى الارض اى لم نعلم من الحق فقال الله تع

الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها اى دين الله وكتابه واضحا متسعا فتنظروا فيه فترشدوا

وتهتدوا به سبيل الحق الرابع ان العقل لا يعذر الجاهل القادر على الاستعلام فى المقام

الذى نظيره فى العرفيات ما اذا ورد من يدعى الرسالة من المولى واتى بطومار يدعى ان الناظر

فيه يطلع على صدق دعواه او كذبه فتامل واما النقل الدال على البرائة فى الشبهة الحكمية معارض

بما تقدم من الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط حتى يسئل عن الواقعة كما فى صحيحة عبد الرحمن

المتقدمة وما دل على وجوب التوقف بناء على الجمع بينها وبين ادلة البرائة بحملها على صورة

التمكن من ازالة الشبهة الخامس حصول العلم الاجمالى لكل احد قبل الاخذ فى استعلام المسائل

بوجود واجبات ومحرمات كثيرة فى الشريعة ومعه لا يصح التمسك باصل البرائة لما تقدم من

ان مجراه الشك فى اصل التكليف لا فى المكلف به مع العلم بالتكليف فان قلت هذا يقتضى عدم

جواز الرجوع الى البرائة فى اول الامر ولو بعد الفحص لان الفحص لا يوجب جريان البرائة مع العلم

الاجمالى قلت المعلوم اجمالا وجوب التكاليف الواقعية فى الوقايع التى يقدر على الوصول

الى مداركها واذا تفحص وعجز من الوصول الى مدارك الواقعة خرجت تلك الواقعة عن الوقايع

التى علم اجمالا بوجود التكاليف فيها فيرجع فيها الى البرائة ولكن هذا لا يخ عن نظر لان العلم الاجمالى

انما هو بين جميع الوقايع من غير مدخلية لتمكن المكلف من الوصول الى مدارك التكليف وعجزه

عن ذلك فدعوى اختصاص اطراف العلم الاجمالى بالوقايع المتمكن من الوصول الى مداركها

مجازفة مع ان هذا الدليل انما يوجب الفحص قبل استعلام جملة من التكاليف يحتمل انحصار المعلوم

اجمالا فيها فتامل وراجع ما ذكرنا فى رد استدلال الاخباريين على وجوب الاحتياط فى الشبهة

التحريمية بالعلم الاجمالى وكيف كان فالاولى ما ذكر فى الوجه الرابع من ان العقل لا يعذر الجاهل

القادر

القادر على الفحص كما لا يعذر الجاهل بالمكلف به العالم به اجمالا ومناط عدم المعذورية فى المقامين

هو مؤاخذة الجاهل فيها فاحتمال الضرر بارتكاب الشبهة غير مندفع بما يامن معه من ترتب الضرر

الا ترى انهم حكموا باستقلال العقل بوجوب النظر فى معجزة مدعى النبوة وعدم معذوريته

فى تركه مستندين فى ذلك الى وجوب دفع الضرر المحتمل لا الى انه شك فى المكلف به هذا كله مع

ان فى الوجه الاول وهو الاجماع القطعى كفاية ثم ان فى حكم اصل البرائة كل اصل عملى خالف

الاحتياط بقى الكلام فى حكم الاخذ بالبرائة مع ترك الفحص والكلام فيه اما فى استحقاق العقاب واما

فى صحة العمل الذى اخذ فيه بالبرائة اما العقاب فالمشهور انه على مخالفة الواقع لو اتفقت فاذا شرب

العصير العنبى من غير فحص عن حكمه فان لم يتفق كونه حراما واقعا فلا عقاب ولو اتفقت حرمته كان

العقاب على شرب العصير لا على ترك التعلم اما الاول فلعدم المقتضى للمؤاخذة عدا ما يتخيل

من ظهور ادلة وجوب الفحص وطلب تحصيل العلم فى الوجوب النفسى وهو مدفوع بان المستفاد

من ادلته بعد التامل انما هو وجوب الفحص لئلا يقع فى مخالفة الواقع كما لا يخفى او ما يتخيل من قبح

التجرى بناء على ان الاقدام على ما لا يؤمن من كونه مضرة كالاقدام على ما يعلم كونه كذلك كما صرح به

جماعة منهم الشيخ فى العدة وابو المكارم فى الغنية لكنه قد اسلفنا الكلام فى صغرى وكبرى

هذا الدليل واما الثانى فلوجود المقتضى وهو الخطاب الواقعى الدال على وجوب الشئ او تحريمه

ولا مانع منه عدا ما يتخيل من جهل المكلف به وهو غير قابل للمنع عقلا ولا شرعا اما العقل فلا

يقبح مؤاخذة الجاهل التارك للواجب اذا علم ان بناء الشارع على تبليغ الاحكام على النحو المعتاد

المستلزم لاختفاء بعضها لبعض الدواعى وكان قادرا على ازالة الجهل عن نفسه واما النقل

فقد تقدم عدم دلالته على ذلك فان الظاهر منها ولو بعد ملاحظة ما تقدم من ادلة الاحتياط

الاختصاص بالعاجز مضافا الى ما تقدم فى بعض الاخبار المتقدمة فى الوجه الثالث المؤيدة بغيرها

مثل رواية تيمم عمار المتضمنة لتوبيخ النبى ص اياه بقوله افلا صنعت هكذا وقد يستدل ايضا بالاجماع

على مؤاخذة الكفار على الفروع مع انهم جاهلون بها وفيه ان معقد الاجماع تساوى الكفار

والمسلمين فى التكليف بالفروع ومؤاخذتهم عليها بالشروط المقررة للتكليف وهذا لا ينفى دعوى

اشتراط العلم بالتكليف فى حق المسلم والكافر وقد خالف فيما ذكرنا صاحب المدارك تبعا لشيخه المحقق

الاردبيلى حيث جعلا عقاب الجاهل على ترك التعلم بقبح تكليف الغافل وفهم منه بعض المدققين

انه قول بالعقاب على ترك المقدمة دون ذى المقدمة ويمكن توجيه كلامه بارادة استحقاق عقاب

ذى المقدمة حين ترك المقدمة فان من شرب العصير العنبى غير ملتفت حين الشرب الى احتمال

كونه حراما قبح توجه النهى اليه فى هذا الزمان لغفلته وانما يعاقب على النهى الموجه اليه قبل ذلك

حين التفت الى ان فى الشريعة تكاليف لا يمكن امتثالها الا بعد معرفتها فاذا ترك المعرفة

عوقب عليه من حيث افضائه الى مخالفة تلك التكاليف ففى زمان الارتكاب لا تكليف لانقطاع

التكاليف حين ترك المقدمة وهي المعرفة ونظيره من ترك قطع المسافة في اخر ازمنة الامكان حيث
انه يستحق ان يعاقب عليه لافضائه الى ترك افعال الحج في ايامها ولا يتوقف استحقاق عقابه على
حضور زمان ايام الحج وافعاله وح فان اراد المشـ توجه النهي الى الغافل حين غفلته فلا ريب في
قبحه وان اراد استحقاق العقاب على المخالفة وان لم يتوجه اليه نهي وقت المخالفة فان ارادوا
ان الاستحقاق على المخالفة وقت المخالفة لا قبلها لعدم تحقق معصية ففيه انه لا وجه لترقب
حضور زمان المخالفة لصيرورة الفعل مستحيل الوقوع لاجل ترك المقدمة مضافا الى شهادة العقلاء
قاطبة بحسن مؤاخذة من رمى سهما لا يصيب زيدا ولا يقتله الا بعد مدة مديدة لا بمجرد الرمي وان ارادوا
استحقاق العقاب في زمان ترك المعرفة على ما يحصل بعد من المخالفة فهو حسن لا محيص منه هذا ولكن
بعض كلماتهم ظاهر في الوجه الاول وهو توجه النهي الى الجاهل حين عدم التفاته فانهم يحكمون على
الصلوة في المغصوب جاهلا بالحكم لان الجاهل كالعامد وان التحريم لا يتوقف على العلم به ولولا توجه
النهي اليه حين المخالفة لم يكن وجه لبطلان الصلوة بل كان كناسي الغصبية والاعتذار عن ذلك
بانه يكفي في البطلان اجتماع الصلوة المامور بها مع ما هو مبغوض في الواقع ومعاقب عليه ولو لم
يكن منهيا عنه بالفعل مدفوع مضافا الى عدم صحته في نفسه بانهم صرحوا بصحة صلوة من توسط
ارضا مغصوبة في حال الخروج عنها لعدم النهي عنه وان كان اثما بالخروج الا ان يفرق بين المتوسط
للارض المغصوبة وبين الغافل بتحقق المبغوضية في الغافل وامكان تعلق الكراهة الواقعية بالفعل
المغفول عن حرمته مع بقاء الحكم الواقعي بالنسبة اليه لبقاء الاختيار فيه وعدم ترخيص الشارع
للفعل في مرحلة الظ بخلاف المتوسط فانه يقبح منه تعلق الكراهة الواقعية بالخروج كالطلب الفعلي
لتركه لعدم التمكن من ترك الغصب ومما ذكرنا من عدم الترخيص يظهر الفرق بين جاهل الحكم وجاهل
الموضوع المحكوم بصحة عبادته مع الغصب وان فرض فيه الحرمة الواقعية نعم يبقى الاشكال في ناسي الحكم
خصوصا المقصر وللتامل في حكم عبادته مجال بل تامل بعضهم في ناسي الموضوع لعدم ترخيص الشرع من
جهة الغفلة فافهم ومما يؤيد ارادة المشـ للوجه الاول دون الاخير انه يلزم ح عدم العقاب في التكاليف
الموقتة التي لا تتنجز على المكلف الا بعد دخول اوقاتها فاذا فرض غفلة المكلف عند الاستطاعة
عن تكليف الحج والمفروض ان لا تكليف قبلها فلا سبب هنا لاستحقاق العقاب راسا اما حين الالتفات
الى امتثال تكليف الحج فلعدم التكليف به لفقد الاستطاعة واما بعد الاستطاعة فلفقد الالتفات
وحصول الغفلة وكذلك الصلوة والصيام بالنسبة الى اوقاتها ومن هنا قد يلتجي الى ما لا ياباه كلام
صاحب المدارك ومن تبعه من ان العلم واجب نفسي والعقاب على تركه من حيث هو لا من حيث افضائه
الى المعصية اعني ترك الواجبات وفعل المحرمات المجهولة تفصيلا وما دل بظاهره من الادلة المتقدمة
على كون وجوب تحصيل العلم من باب المقدمة محمول على بيان الحكمة في وجوبه وان الحكمة في ايجابه لنفسه صيرورة
المكلف قابلا للتكليف بالواجبات والمحرمات حتى لا يفوته منفعة التكليف بها ولا يناله مضرة اهماله

عنها

عنها فانه قد يكون الحكمة في وجوب الشيء لنفسه صيرورة المكلف قابلا للخطاب بل الحكمة الظاهرة في الارشاد
وتبليغ الانبياء والحجج ليس الا صيرورة الناس عالمين قابلين للتكاليف لكن الانصاف ظهور ادلة وجوب
العلم في كونه واجبا غيريا مضافا الى ما عرفت من الاخبار في الوجه الثالث الظاهرة في المؤاخذة على نفس
المخالفة ويمكن ان يلتزم ح باستحقاق العقاب على ترك تعلم التكاليف الواجب مقدمة وان كانت مشروطة
بشروط مفقودة حين الالتفات الى ما يعلمه اجمالا من الواجبات المطلقة والمشروطة لاستقرار
بناء العقلاء في مثال الطومار المتقدم على عدم الفرق في المذمة على ترك التكاليف المسطورة فيه
بين المطلقة والمشروطة فتامل هذا خلاصة الكلام بالنسبة الى عقاب الجاهل التارك للفحص العامل
بما يطابق البرائة واما الكلام في الحكم الوضعي وهي صحة العمل الصادر من الجاهل وفساده فيقع الكلام فيه
تارة في المعاملات واخرى في العبادات اما المعاملات فالمشـ فيها ان العبرة فيها بمطابقة الواقع ومخالفتها لفهما
سواء وقعت عن احد الطريقين اعني الاجتهاد والتقليد ام لا عنهما فاتفقت مطابقته للواقع لانها
من قبيل الاسباب لامور شرعية فالعلم والجهل لا مدخل له في تاثيرها وترتب المسببات عليها فمن عقد على
امرءة عقدا لا يعرف تاثيره في حلية الوطي فانكشف بعد ذلك صحته كفى في صحته من حين وقوعه وكذا
لو انكشف فساده رتب عليه حكم الفاسد من حين الوقوع وكذا من ذبح ذبيحة بفري ودجيه فانكشف
كونه صحيحا او فاسدا ولو رتب عليه اثرا قبل الانكشاف فحكمه في العقاب ما تقدم من كونه مراعى
بمخالفة الواقع كما اذا وطئها فان العقاب عليه مراعى واما حكمه الوضعي كما لو باع لحم تلك الذبيحة
فحكمه كما ذكرنا هنا من مراعاته حتى تنكشف الحال ولا اشكال فيما ذكرنا بعد ملاحظة ادلة سببية تلك
المعاملات ولا خلاف ظاهرا في ذلك ايضا الا من بعض مشايخنا المعاصرين قدس سره حيث اطال
الكلام هنا في تفصيل ذكره بعد مقدمة هي ان العقود والايقاعات بل كلما جعله الشارع سببا لها حقايق
واقعية هي ما قرره الشارع اولا وحقايق ظاهرية هي ما يظنه المجتهد انه ما وضعه الشارع وهي
قد يطابق الواقعية وقد يخالفها ولما لم يكن لنا سبيل في المسائل الاجتهادية الى الواقعية فالسبب و
الشرط والمانع في حقنا هي الحقايق الظاهرية ومن البديهيات ان ترتب الاثار على الحقايق الظاهرية
يختلف بالنسبة الى الاشخاص فان ملاقاة الماء القليل للنجاسة سبب للتنجس عند واحد دون غيره
وكذا قطع الحلقوم للتذكية والعقد الفارسي للتمليك او الزوجية وحاصل ما ذكره من التفصيل ان
غير المجتهد والمقلد على ثلاثة اقسام لانه اما غافل عن احتمال كون ما اتى به من المعاملة مخالفا للواقع
اما ان يكون غير غافل بل يترك التقليد مسامحة فالاول في حكم المجتهد او المقلد لانه يتعبد باعتقاده
كتعبد المجتهد باجتهاده والمقلد بتقليده ما دام غافلا فاذا تنبه فان وافق اعتقاده قول من يقلده
فهو والا كان كالمجتهد المتبدل رايه وقد مر حكمه في باب رجوع المجتهد واما الثاني وهو المتفطن
لاحتمال المخالفة فاما ان يكون ما صدر عنه موافقا او مخالفا
للحكم الصادر من الشارع واما ان لا يكون كذلك بل كان حكم المعاملة ثابتا بالظنون الاجتهادية

فالاول يترتب عليه الاثر مع الموافقة ولا يترتب عليه مع المخالفة اذ المفروض انه ثبت من
الشارع قطعا ان المعاملة الفلانية سبب لكذا وليس معتقد الخلاف حتى يتعبد بخلافه
ولا دليل على التفصيل في مثله بعلم واعتقاد ولا يقدح كونه محتملا للخلاف او ظانا به لانه مامور
بالفحص والسؤال كما ان من اعتقد حلية الخمر مع اعتقاد الخلاف يحرم عليه الخمر وان لم يسئل
لانه مامور بالسؤال واما الثاني فالحق عدم ترتب الاثر في حقه ما دام باقيا على عدم التقليد
بل وجود المعاملة كعدمها لان المفروض عدم القطع بالوضع الواقعي من الشارع بل هو مظنون
المجتهد فترتب الاثر انما هو في حقه ثم ان قلد بعد صدور المعاملة المجتهد القائل بالفساد فلا اشكال
اشكال فيه وان قلد من يقول بترتب الاثر فالتحقيق فيه التفصيل بما مر في نقض الفتوى من ان
ما لم يختص اثره بمعين او بمعينين كالطهارة والنجاسة والحلية والحرمة وامثالها يترتب عليه
الاثر فاذا غسل ثوبه من البول مرة بدون تقليد او اكتفى في الذبيحة بقطع الحلقوم مثلا كك
ثم قلد من يقول بكفاية الاول في الطهارة والثاني في التذكية ترتب الاثر على فعله السابق
اذ المغسول يصير طاهرا بالنسبة الى كل من يرى ذلك وكذا المذبوح حلالا بالنسبة الى كل من
يرى ذلك ولا يشترط كونه مقلدا حين الغسل والذبح واما ما يختص اثره بمعين او معينين
كالعقود والايقاعات واشتغال الذمة وامثالها فلا يترتب عليه الاثر اذ اثار هذه الامور
لا بد ان يتعلق بالمعين اذ لا معنى لسببية عقد مرتب لمجتهده صادر عن رجل خاص على امرءة خاصة
لحليتها على كل من يرى جواز هذا العقد ومقلديه وهذا الشخص حال العقد لم يكن مقلدا فلم
يترتب في حقه الاثر كما تقدم واما بعده وان دخل في مقلديه لكن لا يفيد لترتب الاثر في حقه
اذ المظنون لمجتهده سببية هذا العقد متصلا بصدوره للاثر ولم يصر هذا سببا كك واما
السببية المنفصلة فلا دليل عليها اذ ليس هو مظنون المجتهد ولا دليل على كون الدخول في
التقليد كاجازة المالك والاصل في المعاملات الفساد مع ان عدم ترتب الاثر كان ثابتا قبل
التقليد فيستصحب انتهى كلامه ملخصا والمهم في المقام بيان ما ذكره في المقدمة من ان كل ما جعله
الشارع من الاسباب لها حقايق واقعية وحقايق ظاهرية فنقول بعد الاغماض عما هو التحقيق
عندنا تبعا للمحققين من ان السببيات الشرعية راجعة الى تكاليف شرعية ان الاحكام الوضعية
على القول بجاعليتها هي الامور الواقعية المجعولة للشارع نظير الامور الخارجية الغير المجعولة كحيوة
زيد وموت عمرو ولكن الطريق الى تلك المجعولات كغيرها قد يكون هو العلم وقد يكون هو الظن
الاجتهادي او التقليد وكل واحد من الطرق قد يحصل قبل وجود ذي الاثر وقد يحصل معه و
قد يحصل بعده ولا فرق بينها في انه بعد حصول الطريق يجب ترتب الاثر على ذي الاثر من
حين حصوله اذا عرفت ذلك فنقول اذا كان العقد الصادر من الجاهل سببا للزوجية
فكل من حصل له الى سببية هذا العقد طريق عقلي اعني العلم او جعلي بالظن الاجتهادي او

التقليد

التقليد يترتب في حقه احكام تلك الزوجية من غير فرق بين نفس الزوجين وغيرهما فان احكام زوجية
هند لزيد ليست مختصة بهما فقد يتعلق بثالث حكم مترتب على هذه الزوجية كاحكام المصاهرة
وتوريثها منه والانفاق عليها من ماله وحرمة العقد عليها حال حيوته ولا فرق بين حصول هذا
الطريق حال العقد او قبله او بعده ثم انه اذا اعتقد سببيته وهو في الواقع غير سبب فلا يترتب
عليه شيء في الواقع نعم لا يكون مكلفا بالواقع ما دام معتقدا فاذا زال الاعتقاد رجع الامر الى الواقع
وعمل على مقتضاه وبالجملة فحال الاسباب الشرعية حال الامور الخارجية كحيوة زيد وموت عمرو فكما
انه لا فرق بين العلم بموت زيد بعد مضي مدة من موته وبين قيام الطريق الشرعي في وجوب ترتب
اثار الموت من حينه فكك لا فرق بين حصول العلم بسببية العقد لاثر بعد صدوره وبين الظن
الاجتهادي به بعد الصدور فان مؤدى الظن الاجتهادي الذي يكون حجة له وحكما ظاهريا
في حقه هو كون هذا العقد المذكور حين صدوره محدثا لعلاقة الزوجية بين زيد وهند و
المفروض ان دليل حجية هذا الظن لا يفيد سوى كونه طريقا الى الواقع فاي فرق بين صدور العقد
ظانا بكونه سببا وبين الظن به بعد صدوره واذا تاملت فيما ذكر عرفت مواقع النظر في كلام المتقدم
فلا نطيل بتفصيلها ومحصل ما ذكرنا ان الفعل الصادر من الجاهل باق على حكمه الواقعي التكليفي والوضعي
فاذا لحقه العلم او الظن الاجتهادي او التقليد كان هذا الطريق كاشفا حقيقيا او جعليا عن
حاله حين الصدور فيعمل بمقتضى ما انكشف بل حققنا في مباحث الاجتهاد والتقليد ان الفعل
الصادر من المجتهد او المقلد ايضا باق على حكمه الواقعي فاذا لحقه اجتهاد مخالف للسابق كان كاشفا عن
حاله حين الصدور فيعمل بمقتضى ما انكشف خلافا للجماعة حيث تخيلوا ان الفعل الصادر عن الاجتهاد
او تقليد اذا كان مبنيا على الدوام واستمرار الاثار كالزوجية والملكية لا يؤثر فيه الاجتهاد اللاحق و
تمام الكلام في محله وربما يتوهم الفساد في معاملة الجاهل من حيث الشك في ترتب الاثر على ما يوقعه فلا
يتاتى منه قصد الانشاء في العقود والايقاعات وفيه ان قصد الانشاء انما يحصل بقصد تحقق مضمون
الصيغة وهو الانتقال في البيع والزوجية في النكاح وهذا يحصل مع القطع بالفساد شرعا
فضلا عن الشك فيه الا ترى ان الناس يقصدون التمليك في القمار وبيع المغصوب وغيرهما من
البيوع الفاسدة ومما ذكرنا يظهر انه لا فرق في صحة معاملة الجاهل من حين انكشافها بعد العقد بين
شكه في الصحة حين صدورها وبين قطعه بفسادها فافهم هذا كله حال المعاملات واما العبادات
فملخص الكلام فيها انه اذا اوقع الجاهل عبادة عمل فيها بما يقتضيه البرائة كان صلى بدون السورة فان كان
حين العمل مترددا في صحة عمله بانيا على الاقتصار عليه في الامتثال فلا اشكال في الفساد
وان انكشف الصحة بعد ذلك بلا خلاف في ذلك ظاهر العدم تحقق نية القربة لان الشاك
في كون المأتي به موافقا للمامور به كيف يتقرب به وما يرى من الحكم بالصحة فيما
شك في صدور الامر به على تقدير صدوره كبعض الصلوات والاغسال التي لم يرد

هنا نص معتبر واعادة بعض العبادات الصحيحة ظاهرًا من باب الاحتياط فلا يشبه ما نحن فيه لان
الامر على تقدير وجوده هناك لا يمكن قصد امتثاله الا بهذا النحو فهو اقصى ما يمكن هنا
بخلاف ما نحن فيه حيث يقطع بوجود امر من الشارع فان امتثاله لا يكون الا باتيان ما يعلم
مطابقته له واتيان ما يحتمله لاحتمال مطابقته لا يعد له اطاعة عرفا وبالجملة فقصد
التقرب شرط في صحة العبادة اجماعا نصا وفتوى وهو لا يتحقق مع الشك في كون العمل
مقربا واما قصد التقرب في الموارد المذكورة من الاحتياط فهو غير ممكن على وجه الجزم
والجزم فيه غير معتبر اجماعا اذ لولاه لم يتحقق احتياط في كثير من الموارد اجماعا مع تحقق
الاحتياط فيها وكيف كان فالعامل بما يقتضيه البراءة مع الشك حين العمل لا يصح عبادة
وان انكشف مطابقته للواقع اما لو غفل عن ذلك وسكن الى فعل من يسكن اليه من ابويه
وامثالهما فعمل باعتقاد التقرب فهو خارج عن محل كلامنا الذي هو في عمل الجاهل الشاك
قبل الفحص بما يقتضيه البراءة اذ مجرى البراءة في الشاك دون الغافل او معتقد الخلاف وعلى
اي حال فالاقوى صحته اذا انكشف مطابقته للواقع اذ لا يعتبر في العبادة الا اتيان المامور به على قصد
التقرب والمفروض حصوله والعلم بمطابقته للواقع او الظن بها من طريق معتبر شرعي غير معتبر
في صحة العبادة لعدم الدليل فان ادلة لزوم رجوع المجتهد الى الادلة ورجوع المقلد الى المجتهد انما
هي لبيان الطرق الشرعية التي لا يقدح مع موافقتها مخالفة الواقع لا لبيان اشتراط كون الواقع
ماخوذا من هذه الطرق كما لا يخفى على من لاحظها ثم ان مرآة مطابقة العمل الصادر للواقع
العلم بها او الطريق الذي يرجع اليه المقلد والمجتهد وتوهم ان ظن المجتهد او فتواه لا يؤثر في الواقعة
السابقة غلط لان مؤدى ظنه نفس الحكم الشرعي الثابت للاعمال الماضية والمستقبلة واما
ترتيب الاثر على الفعل الماضي فهو بعد الرجوع فان فتوى المجتهد بعدم وجوب السورة كا
العلم بان اثرها قبل العمل عدم وجوب السورة في الصلوة وبعد العمل عدم وجوب اعادة الصلوة
الواقعة من غير سورة كما تقدم نظير ذلك في المعاملات ولنتمم الكلام في الجاهل العامل قبل الفحص
بامور **الاول** ان العبرة في باب المؤاخذة والعدم بموافقة الواقع الذي يعتبر مطابقة العمل
له ومخالفته هو الواقع الاولي الثابت في كل واقعة عند المخطئة فاذا فرضنا العصير العنبي الذي
تناوله الجاهل حراما في الواقع وفرض وجود خبر معتبر يعثر عليه بعد الفحص على الحلية فيعاقب
ولو عكس الامر لم يعاقب والعبرة بالطريق الشرعي المعثور عليه بعد الفحص فيعاقب في صورة العكس دون
الاصل ويكفي مخالفة احدهما فيعاقب في الصورتين وجوه من ان التكليف الاولي انما هو بالواقع
وليس التكليف بالطرق الظاهرية الا لمن عثر عليها ومن ان الواقع اذا كان في علم الله سبحانه غير ممكن
الوصول اليه وكان هنا طريق مجعول مؤداه بدلا عنه فالمكلف به هو مؤدى الطريق دون الواقع على
ما هو عليه فكيف يعاقب الله سبحانه على شرب العصير العنبي من يعلم انه لم يعثر عليه بعد الفحص على دليل

لكن ذكر في ذيله حتى كونه اذا اعتقدت وان لم ياخذ عن ادلتها فانه يكفي اعتقده دليلا واوصله الى المطلوب وان كان تقليدا كذا انتهم
من كلام منسوب الى المحقق نصير الملة والدين قدس سره

حومنه

حومنه ومن ان كلام الواقع ومؤدى الطريق تكليف واقعي اما اذا كان التكليف ثابتا في الواقع
فلانه كان قادرا على موافقة الواقع بالاحتياط وعلى اسقاطه عن نفسه بالرجوع الى الطريق
الشرعي المفروض لا لانه على نفي التكليف فاذا لم يفعل شيئا منهما فلا مانع من مؤاخذته واما
اذا كان التكليف ثابتا بالطريق الشرعي فلانه قد ترك موافقة خطاب مقدور على العلم به
فان ادلة وجوب الرجوع الى خبر العادل او فتوى المجتهد يشمل العالم والجاهل القادر على
المعرفة ومن عدم التكليف بالواقع لعدم القدرة وبالطريق الشرعي لكونه ثابتا في حق من
اطلع عليه من باب حرمة التجري فالمكلف به فعلا المؤاخذة على مخالفته هو الواجب والحرام الواقعيان
المنصوب عليهما طريق فاذا لم يكن وجوب وتحريم فلا مؤاخذة نعم لو اطلع على ما يدل ظاهرا
على الوجوب والتحريم الواقعي مع كونه مخالفا للواقع بالفرض فالموافقة له لازمة من باب الانقياد
وتركها تجري واذا لم يطلع على ذلك لتركه الفحص فلا تجري ايضا واما اذا كان وجوب واقعي
وكان الطريق الظاهري نافيا فلان المفروض عدم التمكن من الوصول الى الواقع فالمتضمن
للتكليف متعذر الوصول اليه والذي يمكن الوصول اليه ناف للتكليف و
الاقوى هو الاول ويظهر وجهه بالتامل في الوجوه الاربعة وحاصله ان التكليف الثابت في
الواقع وان فرض تعذر الوصول اليه تفصيلا الا انه لا مانع من العقاب بعد كون المكلف
محتملا له قادرا عليه غير مطلع على طريق شرعي ينفيه ولا واجدا لدليل يؤمن من العقاب عليه
مع بقاء تردده وهو العقل والنقل الدالان على البراءة الذمة بعد الفحص والعجز عن الوصول
وان احتمل التكليف وتردد فيه اما اذا لم يكن التكليف ثابتا في الواقع فلا مقتضى
للعقاب من حيث الخطابات الواقعية ولو فرض هنا طريق ظاهري مثبت للتكليف
لم يعثر عليه المكلف لم يعاقب عليه لان مؤدى الطريق الظاهري غير مجعول من حيث
هو هو في مقابل الواقع وانما هو مجعول بعنوان كونه طريقا اليه فاذا اخطأ لم يترتب عليه
شيء ولذا لو ادى عبادة بهذا الطريق فتبين مخالفتها للواقع لم يسقط الامر ووجب اعادتها
نعم اذا عثر عليه المكلف لم يجز مخالفته لان المفروض عدم العلم بمخالفته للواقع فيكون
معصية ظاهرية من حيث كون فرضه دليله طريقا شرعيا الى الواقع فهو في الحقيقة نوع من
التجري وهذا المعنى مفقود مع عدم الاطلاع على الطريق الواقعية ووجوب رجوع العامي
الى المفتي لاجل احراز الواجبات الواقعية فاذا رجع وصادف الواقع وجب من حيث الواقع وان لم يصادف
الواقع لم يكن الرجوع اليه في هذه الواقعة واجبا في الواقع ويترتب عليه آثار الوجوب ظاهرا
مشروطة بعدم انكشاف الخلاف لا استحقاق العقاب على الترك فانه يثبت واقعا من باب
التجري ومن هنا يظهر انه لا يتعدد العقاب مع مصادفة الواقع من جهة تعدد التكليف نعم
لو قلنا بان مؤديات الطرق الشرعية احكام واقعية ثانوية لزم من ذلك انقلاب التكليف

الى

الى مؤديات تلك الطرق وكان اوجه الاحتمالات ح الثانى منهما **الثانى** قد عرفت ان الجاهل العامل بما يوافق البرائة مع قدرته على الفحص واستبانة الحال غير معذور لا من حيث العقاب لا من جهة ساير الاثار بمعنى ان شيئا من اثار الشيء المجهول عقابا او غيره من الاثار المترتبة على ذلك الشيء فى حق العالم لا يرتفع عن الجاهل لاجل جهله وقد استثنى الاصحاب من ذلك القصر والاتمام والجهر والاخفات فحكموا بمعذورية الجاهل فى هذين الموضعين وظاهر كلامهم ارادتهم العذر من حيث الحكم الوضعى وهى الصحة بمعنى سقوط الفعل ثانيا دون المؤاخذة وهو الذى يقتضيه دليل المعذورية فى الموضعين ايضا فح يقع الاشكال فى انه اذا لم يكن معذورا من حيث الحكم التكليفى كساير الاحكام المجهولة لزم اما المكلف المقصر فيكون تكليفه بالواقع وهو القصر بالنسبة الى المسافر باقيا وما يأتى به من الاتمام المحكوم بكونه مسقطا ان لم يكن مأمورا به فكيف يسقط الواجب وان كان مأمورا به فكيف يجتمع الامر به مع فرض وجوب الامر بالقصر ودفع هذا الاشكال اما بمنع تعلق التكليف فعلا بالواقعى المتروك واما بمنع تعلقه بالماتى به واما بمنع التنافى بينهما فالاول اما بدعوى كون القصر مثلا واجبا على المسافر العالم وكذا الجهر والاخفات واما بمعنى معذوريته فيه بمعنى كون الجهل بهذه المسئلة كالجهل بالموضوع يعذر صاحبه ويحكم عليه ظاهرا بخلاف الحكم الواقعى وهذا الجاهل لم يتوجه اليه خطاب مشتمل على حكم ظاهرى كما فى الجاهل بالموضوع لانه مستغنى عنه باعتقاده لوجوب هذا الشيء عليه فى الواقع واما من جهة القول بعدم تكليف الغافل بالواقع وكونه مؤاخذا على ترك التعلم فلا يجب عليه القصر لغفلته عنه نعم يعاقب على عدم ازالة الغفلة كما تقدم استظهاره من صاحب المدارك ومن تبعه واما من جهة تسليم تكليفه بالواقع الا ان الخطاب بالواقع ينقطع عند الغفلة لقبح خطاب العاجز وان كان العجز بسوء اختياره فهو معاقب حين الغفلة على ترك القصر لكنه ليس مأمورا به حتى يجتمع مع فرض وجود الامر بالاتمام لكن هذا كله خلاف ظاهر المشهور حيث ان الظاهر منهم كما تقدم بقاء التكليف بالواقع المجهول بالنسبة الى الجاهل ولذا يبطلون صلوة الجاهل بحرمة الغصب اذ لولا النهى حين الصلوة لم يكن وجه للبطلان والثانى منع تعلق الامر بالماتى به والتزام ان غير الواجب مسقط عن الواجب فان قيام ما اعتقد وجوبه مقام الواجب الواقعى غير ممتنع نعم قد يوجب ايقاع غير الواجب فوات الواجب فيحرم بناء على دلالة الامر بالشيء على النهى عن الضد كما فى اخر الوقت حيث يستلزم فعل التمام فوات القصر ويرد هذا الوجه ان الظاهر من الادلة كون الماتى به مأمورا به فى حقه مثل قوله ع فى الجهر والاخفات تمت صلوته ونحو ذلك والموارد التى قام فيها غير الواجب مقام الواجب يمنع عدم وجوب البدل بل الظاهر فى تلك الموارد سقوط الامر الواقعى وثبوت الامر بالبدل فتامل والثالث ما ذكره كاشف الغطاء ره من ان التكليف بالاتمام مترتب على معصية الشارع بترك القصر فقد كلفه بالقصر والاتمام على

تقدير

تقديره معصيته بالقصر فى التكليف وسلك هذا الطريق فى مسئلة الضد فى تصحيح فعل غير الاهم من الواجبين المضيقين اذا ترك المكلف الامتثال بالاهم ويرده انا لا نعقل الترتب فى المقامين وانما نعقل ذلك فيما اذا حدث التكليف الثانى بعد تحقق معصية الاول كمن عصى بترك الصلوة مع الطهارة المائية فكلف لضيق الوقت بالترابية **الثالث** ان وجوب الفحص انما هو فى اجراء الاصل فى الشبهة الحكمية الناشئة من عدم النص او اجمال بعض الفاظه او تعارض النصوص اما اجراء الاصل فى الشبهة الموضوعية فان كانت الشبهة فى التحريم فلا اشكال ولا خلاف ظاهرا فى عدم وجوب الفحص ويدل عليه اطلاق الاخبار مثل قوله كل شيء لك حلال حتى تعلم وقوله حتى يستبين لك غير هذا او تقوم به البينة وقوله ع حتى يجيئك شاهدان يشهدان ان فيه الميتة وغير ذلك السالم عما يصلح لتقييدها وان كانت الشبهة وجوبية فمقتضى ادلة البرائة حتى العقل كبعض كلمات العلماء عدم وجوب الفحص ايضا وهو مقتضى حكم العقلاء فى بعض الموارد مثل قول المولى لعبده اكرم العلماء او المؤمنين فانه لا يجب الفحص فى المشكوك حاله فى المثالين الا انه قد يترائى ان بناء العقلاء فى بعض الموارد على الفحص والاحتياط كما اذا امر المولى باحضار علماء البلد او اطبائها او اضافتهم او اعطاء كل واحد منهم دينارا فانه قد يدعى ان بنائهم على الفحص عن اولئك وعدم الاقتصار على المعلوم ابتداء مع احتمال وجود غيرهم فى البلد قال فى المعالم فى مقام الاستدلال على وجوب التبين فى خبر مجهول الحال ان وجوب التثبت فى خبر الفاسق وجوب التثبت فيهما متعلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة الفحص والبحث عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضى ارادة السؤال والفحص عمن جمع الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه انتهى وايد ذلك المحقق القمى ره فى القوانين بان الواجبات المشروطة بوجود شيء انما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجوده فبالنسبة الى العلم مطلق لا مشروط مثل ان من شك فى كون ماله بمقدار استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه ان يقول انى لا اعلم انى مستطيع ولا يجب على شيء بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم انه واجد للاستطاعة او فاقد لها نعم لو شك بعد المحاسبة فى ان هذا المال هل يكفيه فى الاستطاعة ام لا فالاصل عدم الوجوب ثم ما ذكره فى المثال المذكور فى المعالم بالتقريب المتقدم عنه واما كلمات الفقهاء فمختلفة فى فروع هذه المسئلة فقد افتى جماعة منهم كالشيخ والفاضلين وغيرهم بانه لو كان له فضة مغشوشة بغيرها وعلم بلوغ الخالص نصابا وشك فى مقداره وجب التصفية ليحصل العلم بالمقدار والاحتياط باخراج ما يتيقن معه البرائة نعم استشكل فى التحرير فى وجوب ذلك وصرح غير واحد من هؤلاء بانه لو لم يعلم ببلوغ الخالص النصاب لم يجب التصفية والفرق بين المسئلتين مفقود الا ما ربما يتوهم من ان العلم بالتكليف ثابت مع العلم ببلوغ النصاب بخلاف ما لم يعلم به وفيه ان العلم بالنصاب لا يوجب الاحتياط مع القدر المتيقن ودوران الامر بين الاقل والاكثر مع كون الزائد على تقدير

الفحص

وجوبه تكليفاً مستقلاً الا ترى انه لو علم بالدين وشك في قدره لم يوجب ذلك الاحتياط
والفحص مع انه لو كان هذا المقدار يمنع من اجراء البرائة قبل الفحص لمنع منها بعده اذ
العلم الاجمالي لا يجوز معه الرجوع الى البرائة ولو بعد الفحص وقال في التحرير في باب نصاب
الغلات ولو شك في البلوغ ولا مكيال هنا ولا ميزان ولم يوجد سقط الوجوب دون الاستحباب
انتهى وظاهره جريان الاصل مع تعذر الفحص وتحصيل العلم وبالجملة فما ذكروه من ايجاب تحصيل العلم بالواقع
مع التمكن في بعض افراد الاشتباه في الموضوع مشكل واشكل منه فرقهم بين الموارد مع
ما تقرر عندهم من اصالة نفي الزائد عند دوران الامر بين الاقل والاكثر واما ما ذكره صاحب
المعالم وتبعه عليه المحقق القمي ره من تقريب الاستدلال بآية التثبت على رد خبر مجهول الحال من جهة
اقتضاء تعلق الامر بالموضوع الواقعي وجوب الفحص عن مصاديقه وعدم الاقتصار على القدر المعلوم ه — المقتضي
فلا يخفى ما فيه لان رد خبر مجهول الحال ليس مبنيا على وجوب الفحص عند الشك والا لجاز الاخذ
ولم يجب التبين فيه بعد الفحص واليأس عن العلم بحاله كما لا يجب الاعطاء في المثال المذكور بعد
الفحص عن حال المشكوك وعدم العلم باجتماع الوصفين فيه بل وجه رده قبل الفحص وبعده
ان وجوب التبين شرطي ومرجعه الى اشتراط قبول الخبر في نفسه من دون التبين فيه
بعدالة المخبر فاذا شك في عدالته شك في قبول خبره في نفسه والمرجع في هذا الشك
والمتعين فيه عدم القبول لان عدم العلم بحجية شيء كاف في عدم حجيته ثم الذي يمكن ان يقال
في وجوب الفحص انه اذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقف كثيرا على الفحص بحيث لو اهمل
الفحص لزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيرا تعين هنا بحكم العقلاء اعتبار الفحص ثم العمل بالبرائة
كبعض الامثلة المتقدمة فان اضافة جميع علماء البلد او اطبائهم لا يمكن للشخص الجاهل الا بالفحص
فاذا حصل العلم ببعض واقتصر على ذلك نافيا لوجوب اضافة من عداه باصالة البرائة من غير
تفحص زائد على ما حصل به المعلومين عُدّ مستحقا للعقاب والملامة عند انكشاف ترك
اضافة من يتمكن من تحصيل العلم به بفحص زائد ومن هنا يمكن ان يقال في مثال الحج المتقدم ان
العلم بالاستطاعة في اول زمان حصولها يتوقف غالبا على المحاسبة فلو بني الامر على تركها
ونفي وجوب الحج باصالة البرائة لزم تأخير الحج عن اول سنة الاستطاعة بالنسبة الى كثير
من الاشخاص لكن الشأن في صدق هذه الدعوى واما ما استند اليه المحقق المتقدم من
ان الواجبات المشروطة يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا العلم بوجوده ففيه انه مسلم ولا يجدي
لان الشك في وجود الشرط يوجب الشك في وجود المشروط وثبوت التكليف والاصل عدمه
غاية الامر الفرق بين اشتراط التكليف بوجود الشيء واشتراطه بالعلم به ان مع عدم العلم
في الصورة الثانية يقطع بانتفاء التكليف من دون حاجة الى الاصل وفي الصورة
الاولى يشك فيه فينفى بالاصل واما الكلام في مقدار الفحص فملخصه ان حد الفحص هو اليأس

عن وجدان

عن وجدان الدليل فيما بايدينا من الادلة ويختلف ذلك باختلاف الاعصار فان في زماننا
هذا اذا ظن المجتهد بعدم وجود دليل التكليف في الكتب الاربعة وغيرها من الكتب المعتبرة
في الحديث التي يسهل تناولها على نوع اهل العصر على وجه صار مأيوسا كفى ذلك منه في اجراء
البرائة واما عدم وجوب الزائد فللزوم الحرج وتعطيل استعلام سائر التكاليف لان انتهاء
الفحص في واقعة الى حد يحصل العلم بعدم وجود دليل التكليف يوجب الحرمان من الاطلاع
على دليل التكليف في غيرها من الوقائع فيجب فيها اما الاحتياط وهو يؤدي الى العسر واما
لزوم التقليد لمن بذل فيها جهده على وجه علم بعدم دليل التكليف فيه وجوازه ممنوع لان
هذا المجتهد المتفحص ربما يخطّئ ذلك المجتهد في كثير من مقدمات استنباطه للمسألة نعم لو كان جميع
مقدماته مما يرتضيها هذا المجتهد وكان التفاوت بينهما ان اطلع على ما لم يطلع هذا امكن
ان يكون قوله حجة في حقه لكن اللازم ان يتفحص في جميع المسائل الى حيث يحصل الظن بعدم
وجود التكليف ثم الرجوع الى هذا المجتهد فان كان مذهبه مطابقا للبرائة كان مؤيدا لما
ظنه من عدم الدليل وان كان مذهبه مخالفا للبرائة كان شاهد عادل على وجود دليل
التكليف فان لم يحتمل في حقه الاعتماد على الاستنباطات الحدسية والعقلية من الاخبار
اخذ بقوله في وجود دليل وجعل فتواه كروايته ومن هذا القبيل ما حكاه غير واحد من ان
القدماء كانوا يعملون برسالة الشيخ ابي الحسن علي بن بابويه عند اعواز النصوص والتقييد
باعواز النصوص مبني على ترجيح النص المنقول بلفظه على الفتوى التي يحتمل الخطاء في النقل بالمعنى
وان احتمل في حقه ابتناء فتواه على الحدس والعقل لم يكن دليل على اعتباره في حقه وتعين
العمل بالبرائة **تذنيب** ذكر الفاضل التوني لاصل البرائة شروطا **الاول** ان لا يكون اعمال
الاصل موجبا لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى مثل ان يقال في احد الانائين المشتبهين الاصل
عدم وجوب الاجتناب عنه فانه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الاخر
او عدم بلوغ الملاقي للنجاسة كرا او عدم تقدم الكرية حيث يعلم بحدوثها على ملاقاة النجاسة فان
اعمال الاصول يوجب الاجتناب عن الاناء الاخر او الملاقي او الماء **اقول** توضيح الكلام في هذا
المقام ان ايجاب العمل بالاصل لثبوت حكم آخر اما باثبات الاصل المعمول به لموضوع انيط به حكم شرعي
كان يثبت بالاصل برائة ذمة الشخص الواجد لمقدار من المال واف بالحج [illegible]
فان اصالة من الدين فيصير بضميمة اصالة البرائة مستطيعا فيجب عليه الحج فان الدين مانع عن الاستطاعة
فيدفع بالاصل ويحكم بوجوب الحج بذلك الاصل ومنه المثال الثاني فان اصالة عدم البلوغ الماء الملاقي
للنجاسة كرا يوجب الحكم بقلته التي انيط بها الانفعال واما لاستلزام نفي الحكم به حكما يستلزم عقلا او
شرعا او عادة ولو في هذه القضية الشخصية لثبوت حكم تكليفي في ذلك المورد او في مورد آخر كنفي
وجوب الاجتناب عن احد الانائين فان كان ايجابه للحكم على الوجه الاول كالمثال الثاني فلا يكون ذلك

ذلك المجتهد

مانعا عن جريان ادلته كما لا يخفى على من تتبع الاحكام الشرعية فاذا تحصل العرفية ومرجعه
في الحقيقة الى دفع المانع فاذا انحصر الطهور في ماء مشكوك الاباحة بحيث لو كان محرم الاستعمال
لم يجب الصلوة لفقد الطهور فلا مانع من اجراء اصالة الحل واثبات كونه واجدا للطهور فيجب
عليه الصلوة ومثاله العرفي ما اذا قال المولى لعبده اذا لم يكن عليك شغل واجب من قبلي فا
شتغل بكذا فان العقلاء يوجبون عليه الاشتغال بكذا اذا لم يعلم بوجوب شيء على نفسه من
قبل المولى وان كان على الوجه الثاني الراجع الى وجود العلم الاجمالي بثبوت حكم مردد بين
حكمين فان اريد باعمال الاصل في نفي احدهما اثبات الاخر ففيه ان مفاد ادلة اصل البراءة مجرد
نفي التكليف دون اثباته وان كان الاثبات لازما واقعيا لذلك النفي فان الاحكام الظاهرية انما
يثبت بمقدار ادلتها ولا يتعدى الى ازيد منه بمجرد ثبوت الملازمة الواقعية بينه وبين ما يثبت
الا ان يكون الحكم الظاهري لثابت بالاصل موضوعا لذلك الحكم الاخر كما ذكرنا في مثال الذمة
عن الدين والحج وسيجيء توضيح ذلك في باب تعارض الاستصحابين وان اريد باعماله في واحد
مجرد نفيه دون الاثبات فهو جار الا انه معارض بجريانه في الاخر فاللازم اما اجراؤه فيهما فيلزم
طرح ذلك العلم الاجمالي لاجل العمل بالاصل واما اهماله فيهما فهو المطلوب واما اعمال احدهما بالخصوص فترجيح بلا مرجح نعم لو لم يكن العلم الاجمالي في المقام مما يضر طرحه لزم العمل بها كما تقدم انه احد الوجهين فيما اذا دار الامر بين الوجوب والتحريم وكيف كان فسقوط العمل بالاصل في المقام لاجل المعارض ولا اختصاص لهذا الشرط باصل البراءة بل يجري في غيره من الاصول والادلة ولعل مقصود صاحب الوافية ذلك وقد عبر هو قده في باب الاستصحاب بعدم المعارض واما
اصالة عدم بلوغ الماء الملاقي كرا فقد عرفت انه لا مانع من استلزام جريانها الحكم بنجاسة الملاقي فانه نظير اصالة البراءة من الدين المستلزم لوجوب الحج وقد فرق بينهما المحقق القمي ره حيث اعترف بانه لا مانع من اجراء البراءة في الدين وان استلزم وجوب الحج ولم يحكم بنجاسة الماء مع جريان اصالة عدم الكرية جمعا بينها وبين اصالة طهارة الماء ولم يعرف وجه فرق بينهما ثم ان مورد الشك في البلوغ كرا الماء المسبوق بعدم الكرية فالشك في نقصانه من الكرية والا فهنا يفا ونها ولو لم يكن مسبوقا بحال ففي الرجوع الى طهارة الماء للشك في كونه ملاقاة مؤثرة في الانفعال فالشك في رافعيتها للطهارة او الى النجاسة لان الملاقاة مقتضية للنجاسة والكر مانعة عنها بمقتضى قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونحوه مما دل على سببية الكرية لعدم الانفعال المستلزمة لكونها مانعة والشك في المانع في حكم العلم بعدمه وجهان واما اصالة عدم تقدم الكرية على الملاقاة فهو في نفسه ليس من الحوادث المسبوقة بالعدم حتى يجري فيه الاصل نعم نفس الكرية حادثة فاذا شك في تحققها حين الملاقاة حكم باصالة عدمها وهذا معنى عدم تقدم الكرية على الملاقاة لكن هنا اصالة عدم حدوث الملاقاة حال الكرية وهو

الاصل الجريان م ادلته من العقل والنقل من غير مانع ومجرد العاجز حكم وجودى لجزاء يكون مانعا عن جريان م

مدلول صح

للنجاسة م

معنى

معنى عدم تقدم الملاقاة على الكرية فيتعارضان ولا وجه لما ذكره من الاصل فقد يفصل فيها بين ما كان تاريخ احد من الكرية والملاقاة معلوما فانه يحكم باصالة التاخر المجهول بمعنى عدم ثبوته في زمان يشك في ثبوته فيه فيلحقه حكمه من الطهارة والنجاسة وقد يجهل التاريخان بالكلية وقضية الاصل في ذلك التقارن ومرجعه الى نفي وقوع كل منهما في زمان يحتمل فيه وقوع الاخر فيه وهو مقتضى ورود النجاسة على ما هو كر حال الملاقاة فلا تنجس به اشيء وفيه ان تقارن ورود النجاسة والكرية موجب لانفعال الماء لان الكرية مانعة عن الانفعال بما يحدث بعد الكرية على ما هو مقتضى قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فان الضمير المنصوب راجع الى الكر المفروض كريته فاذا حصلت الكرية حال الملاقاة كان المفروض للملاقاة غير كر فهو نظير ما اذا حصلت الكرية بنفس الملاقاة فيما اذا تمم الماء الطاهر كرا بماء النجس والحكم فيه النجاسة الا ان ظاهر المشهور فيما نحن فيه الحكم بالطهارة بل ادعى المرتضى قده عليه الاجماع حيث استدل بالاجماع على طهارة كر رأى فيه النجاسة لم يعلم تقدم وقوعها على الكرية على كفاية تتميم النجس كرا في زوال نجاسته ورده الفاضلان وغيرهما بان الحكم بالطهارة هنا لاجل الشك في ثبوت التنجس لان الشك مرجعه الى الشك في كون الملاقاة مؤثرة بوقوعها قبل الكرية او غير مؤثرة لكنه يشكل بناء على ان الملاقاة سبب للانفعال والكرية مانعة فاذا علم بوقوع السبب في زمان لم يعلم فيه وجود المانع وجب الحكم بالمسبب الا ان الاكتفاء بوجود المسبب من دون احراز عدم المانع ولو بالاصل محل تامل فتامل الثاني ان لا يتضرر باعمالها مسلم كما لو فتح انسان قفس طائر او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا فهرب دابته فان اعمال البراءة فيها يوجب تضرر المالك فيحتمل اندراجه تحت قاعدة الاتلاف وعموم قوله لا ضرر ولا ضرار فان المراد نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع والا فالضرر غير منفي فلا علم حينئذ ولا ظن بان الواقعة غير منصوصة فلا يتحقق شرط التمسك بالاصل من فقدان النص بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعي بالضار ولكن لا يعلم انه مجرد التعزير او الضمان او هما معا فينبغي له تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح ويرد عليه انه ان كان قاعدة نفي الضرر معتبرة في مورد الاصل كان دليلا كسائر الادلة الاجتهادية الحاكمة على البراءة والا فلا معنى للتوقف في الواقعة وترك العمل بالبراءة ومجرد احتمال اندراج الواقعة في قاعدة الاتلاف او الضرر لا يوجب رفع اليد عن الاصل المعلوم تعلقه بالضار فيما نحن فيه هو الاثم والتعزير ان كان متعمدا والا فلا وجه لوجوب تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح وبالجملة فلا نعلم وجها صحيحا لما ذكره في خصوص ادلة الضرر كما لا وجه لما ذكره من تخصيص مجرى الاصل بما اذا لم يكن جزء عبادة بناء على ان المثبت لاجزاء العبادة هو النص فان النص قد يصير مجملا وقد لا يكون نص في المسئلة فان قلنا بجريان الاصل في المسئلة وعدم العبرة بالعلم بثبوت التكليف المردد بين الاقل والاكثر فلا مانع عنه والا فلا مقتضي له وقد قدمنا ما عندنا في المسئلة بحيث جرى ذكر حديث نفي الضرر والضرار

ناسب بسط الكلام في ذلك في الجملة فنقول قد ادعى فخر الدين في الايضاح في باب الرهن تواتر الاخبار على نفي الضرر والضرار فلا نتعرض من الاخبار الواردة في ذلك الا لما هو اصح ما في الباب سندا واوضحه دلالة وهي الرواية المتضمنة لقصة سمرة ابن جندب مع الانصاري وهي ما رواه غير واحد عن زرارة عن ابي جعفر ع ان سمرة ابن جندب كان له عذق وكان طريقه اليه في جوف منزل لرجل من الانصار وكان يجيء الى عذقه بغير اذن من الانصاري فقال الانصاري يا سمرة لا تزال تفجأنا على حال لا نحب ان تفجأنا عليها واذا دخلت فاستأذن فقال لا استأذن في طريقي الى عذقي فشكاه الانصاري الى رسول الله ص فاتاه فقال له ان فلانا قد شكاك وزعم انك تمر عليه وعلى اهله بغير اذنه فاستأذن عليه اذا اردت ان تدخل فقال يا رسول الله ص استأذن في طريقي الى عذقي فقال له رسول الله ص خل عنه ولك عذق في مكان كذا فقال لا قال فلك اثنان فقال لا اريد فجعل يزيد حتى بلغ عشرة اعذق فقال خل عنه ولك عشرة اعذق في مكان كذا فابى فقال خل عنه ولك بها عذق في الجنة فقال له رسول الله ص انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن قال ثم امر بها رسول الله ص فقلعت ثم رمى بها اليه وقال له رسول الله ص انطلق واغرسها حيث شئت الخبر وفي رواية اخرى موثقة ان سمرة ابن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان وفي آخرها قال رسول الله ص للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار الخبر واما معنى اللفظين فقي الصحاح الضر خلاف النفع وقد ضره وضاره بمعنى والاسم الضرر ثم قال الضرار المضارة وعن النهاية الاثيرية في الحديث لا ضرر ولا ضرار في الاسلام الضر ضد النفع ضره يضره ضرا وضرارا واضر به يضر اضرارا فمعنى قوله لا ضرر لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضر اي لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع انت به والضرار ان تضره من غير ان تنتفع وقيل هما بمعنى والتكرار للتأكيد انتهى وعن المصباح ضره يضره من باب قتل اذا فعل به مكروها واضر به يتعدى بنفسه ثلاثيا وبالباء رباعيا والاسم الضرر وقد يطلق على نقص في الاعيان وضاره يضاره مضارة وضرارا بمعنى ضره انتهى وفي القاموس الضر ضد النفع وضاره يضاره وضرارا ثم قال والضرر سوء الحال ثم قال الضرار الضيق اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان المعنى بعد تعذر ارادة الحقيقة عدم تشريع الضرر بمعنى ان الشارع لم يشرع حكما يلزم منه ضرر على احد تكليفيا كان او وضعيا فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فينتفي بالخبر وكذلك لزوم البيع من غير شفعة للشريك وكذلك وجوب الوضوء على من لا يجد الماء الا بثمن كثير وكذلك سلطنة المالك على الدخول الى عذقه واباحته له من دون استيذان من الانصاري وكذلك حرمة

الترافع

الترافع عند حكام الجور اذا توقف اخذ الحق عليه ومنه براءة ذمة الضار عن تدارك ما ادخله من الضرر اذ كما ان تشريع حكم يحدث معه الضرر منفي بالخبر كذلك تشريع ما يبقى معه الضرر الحادث بل يجب ان يكون الحكم المشروع في تلك الواقعة على وجه يتدارك ذلك الضرر كان لم يحدث الا انه قد ينافي هذا قوله لا ضرار بناء على ان معنى الضرار المجازاة على الضرر وكذا لو كان بمعنى المضارة التي هي من فعل الاثنين لان فعل البادي منهما ضرر قد نفي بالفقرة الاولى فالضرار المنفي بالفقرة الثانية انما يحصل بالفعل الثاني وكان من قصده المجازاة على الضرر واخذه من هذا المعنى الا انه معنى مستقل ويحتمل ان يراد من النفي النهي عن اضرار النفس او الغير ابتداء او مجازاة لكن لا بد ان يراد بالنهي زائدا على التحريم الفساد وعدم المضي للاستدلال به في كثير من رواياته على الحكم الوضعي دون محض التكليف فالنهي هنا نظير الامر بالوفاء في الشروط والعقود فكل اضرار بالنفس او الغير محرم غير ماض على من اضره وهذا المعنى قريب من الاول بل راجع اليه والاظهر بملاحظة نفس الفقرة ونظائرها وموارد ذكرها في الروايات وفهم العلماء هو المعنى الاول ثم ان هذه القاعدة حاكمة على جميع العمومات الدالة بعمومها على تشريع الحكم الضرري كادلة لزوم العقود وسلطنة الناس على اموالهم ووجوب الوضوء على واجد الماء وحرمة الترافع الى حكام الجور وغير ذلك وما يظهر من غير واحد من التعارض بين العمومات المثبتة للتكليف وبين هذه القاعدة ثم ترجيح هذه اما بعمل الاصحاب واما بالاصول كالبراءة في مقام التكليف او غيرها في غيره فهو خلاف ما يقتضيه التدبر في نظائرها من ادلة رفع الحرج ودفع الخطاء والنسيان ونفي السهو على كثير السهو ونفي السبيل على المحسنين ونفي قدرة العبد على شيء ونحوها مع ان وقوعها في مقام الامتنان يكفي في تقدمها على العمومات والمراد بالحكومة ان يكون احد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضا لحال دليل آخر واما التعارض فليس احدهما دالا لفظا على حال الآخر من حيث العموم والخصوص وانما يفيد حكما منافيا لحكم الآخر وبملاحظة تنافيهما وعدم جواز تحققهما واقعا يحكم بارادة خلاف الظاهر في احدهما المعين ان كان الآخر اقوى منه فهذا الآخر الاقوى قرينة عقلية على المراد من الآخر وليس في مدلوله اللفظي تعرض لبيان المراد منه ومن هنا وجب ملاحظة الترجيح في القرينة لان قرينيته بحكم العقل بضميمة المرجح اما اذا كان الدليل بمدلوله اللفظي كاشفا عن حال الآخر فلا يحتاج الى ملاحظة مرجح له بل هو متعين للقرينية بمدلوله وسيأتي لذلك توضيح في تعارض الاستصحابين ان شاء الله نعم قد يتوهم انه يظهر مما ذكرنا من حكومة الرواية وورودها في مقام الامتنان نظير ادلة نفي الحرج والاكراه ان مصلحة الحكم الضرري المجعول بالادلة العامة لا تصلح ان تكون تداركا للضرر حتى يقال ان الضرر يتدارك بالمصلحة العائدة الى المتضرر وان الضرر المقابل بمنفعة راجحة عليه ليس بمنفي بل ليس ضررا توضيح الفساد ان هذه القاعدة تدل على عدم جعل الاحكام الضررية واختصاص ادلة الاحكام بغير موارد الضرر نعم لولا الحكومة ومقام الامتنان كان للتوهم المذكور مجال وقد يدفع بان العمومات الجاعلة للاحكام انما تكشف عن المصلحة في نفس الحكم ولو في غير مورد الضرر وهذه المصلحة لا يتدارك بها الضرر الموجود في مورده فان الامر بالحج والصلاة مثلا يدل على عوض ولو مع عدم الضرر ففي مورد الضرر لا علم بوجود ما يقابل

الضرر

الضرر وكشف عن وجود مصلحة يتدارك بها الضرر في هذا المورد مع انه يكفي حكمة في تدارك الضرر
الاجر المستفاد من قوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها او ما اشتهر في الالسن ان تكون في العقول من ان
على قدر المشقة فالتحقيق في دفع التوهم المذكور ما ذكرناه من الحكومة والورود في مقام الامتنان
ثم انك قد عرفت بما ذكرنا انه لا قصور في القاعدة المذكورة من حيث مدركها سندا او دلالة
الا ان الذي يوهن فيها هي كثرة التخصيصات فيها بحيث يكون الخارج منها اضعاف الباقي كما لا يخفى
على المتتبع خصوصا على تفسير الضرر بادخال المكروه كما تقدم بل لو بني على العمل بعموم هذه القاعدة
حصل منه فقه جديد ومع ذلك فقد استقرت سيرة الفريقين على الاستدلال بها في مقابل
العمومات المثبتة للاحكام وعدم رفع اليد عنها الا بمخصص قوي في غاية الاعتبار بحيث يعلم منهم
انحصار مدركهم في عموم هذه القاعدة ولعل هذا كاف في جبر الوهن المذكور وان كان في كفايته
نظر بناء على ان لزوم تخصيص الاكثر على تقدير العموم قرينة على ارادة معنى لا يلزم منه ذلك غاية الامر
تردد الامر بين العموم وارادة ذلك المعنى واستدلال العلماء لا يصلح معينا خصوصا لهذا المعنى
المرجوح لمنافاته لمقام الامتنان وضرب القاعدة الا ان يقال مضافا الى منع اكثرية الخارج وان سلمت
كثرته ان الموارد الكثيرة الخارجة عن العام انما خرجت بعنوان واحد جامع لها وان لم نعرفه على
وجه التفصيل وقد تقرر ان تخصيص الاكثر لا استهجان فيه اذا كان بعنوان واحد جامع لافراد هي اكثر
من الباقي كما اذا قيل اكرم الناس ودل دليل على اعتبار العدالة خصوصا اذا كان المخصص مما يعلم
به المخاطب حال الخطاب ومن هنا ظهر وجه صحة التمسك بكثير من العمومات مع خروج اكثر افرادها
كما في قوله المؤمنون عند شروطهم وقوله اوفوا بالعقود بناء على ارادة العهود كما في الصحيح ثم انه
يشكل الامر من حيث ان ظاهرهم في الضرر المنفي الضرر النوعي لا الشخصي فحكموا بشرعية الخيار للمغبون نظرا
الى ملاحظة نوع البيع المغبون فيه وان فرض عدم تضرره في خصوص مقام كما اذا لم يترتب على
ترك الشفعة ضرر على الشفيع بل كان له فيه نفع وبالجملة فالضرر عندهم في بعض الاحكام حكمة
لا يعتبر اطرادها وفي بعض المقامات يعتبرون اطرادها مع ان ظاهر الرواية اعتبار الضرر الشخصي الا
ان يستظهر منها انتفاء الحكم رأسا اذا كان موجبا للضرر غالبا وان لم يوجبه دائما كما قد يدعى
نظير ذلك في ادلة نفي العسر والحرج ولو قلنا بان التسلط على ملك الغير باخراجه عن ملكه قهرا
عليه بخيار او شفعة ضرر ايضا صار الامر اشكل الا ان يقال ان الضرر اوجب وقوع العقد على وجه
متزلزل يدخل فيه الخيار فتأمل ثم انه قد يتعارض الضرران بالنسبة الى شخص واحد او شخصين
فمع فقد المرجح يرجع الى الاصول والقواعد الاخر كما انه اذا اكره على الولاية من قبل الجائر المستلزمة
للاضرار على الناس فانه يرجع الى قاعدة نفي الحرج لان الزام الشخص بتحمل الضرر لدفع الضرر عن
غيره حرج وقد ذكرنا توضيح ذلك في مسألة التولي من قبل الجائر من كتاب المكاسب ومثله اذا كان
تصرف المالك في ملكه موجبا لتضرر جاره وتركه موجبا لتضرر نفسه فانه

فانه يرجع

يرجع الى عموم الناس مسلطون على اموالهم ولو عد مطلق حجره عن التصرف في ملكه ضررا لم يعتبر في
ترجيح المالك ضرر زائد على ترك التصرف فيه فيرجع الى عموم التسلط ويمكن الرجوع الى قاعدة نفي
الحرج لان منع المالك لدفع ضرر الغير حرج وضيق عليه اما لحكومته ابتداء على نفي الضرر واما لتعارضهما
والرجوع الى الاصول ولعل هذا او بعضه منشأ اطلاق جماعة وتصريح اخرين بجواز تصرف المالك في
ملكه وان تضرر الجار بان يبني داره مدبغة او حماما او بيت القصارة او الحدادة بل حكي عن الشيخ والحلبي
وابن زهرة دعوى الوفاق عليه ولعله ايضا منشأ ما في كره من الفرق بين تصرف الانسان في الشارع
المباح باخراج روشن او جناح وبين تصرفه في ملكه حيث اعتبر في الاول عدم تضرر الجار بخلاف الثاني
فان المنع من التصرف في المباح لا يعد ضررا بل فوات انتفاع نعم ناقش في ذلك صاحب الكفاية مع
الاعتراف بانه المعروف بين الاصحاب بمعارضة عموم التسلط بعموم نفي الضرر قال في الكفاية ويشكل
جواز ذلك فيما اذا تضرر الجار تضررا فاحشا كما اذا حفر في ملكه بالوعة ففسد بها بئر الغير
او جعل حانوته في صف العطارين حانوت حداد او جعل داره مدبغة او مطبخة انتهى واعترض عليه
للرياض بما حاصله انه لا معنى للتأمل بعد اطباق الاصحاب عليه نقلا وتحصيلا والخبر المعمول عليه
بل المتواتر من ان الناس مسلطون على اموالهم واخبار الاضرار على ضعف بعضها وعدم تكافؤها لتلك
الادلة محمولة على ما اذا لم يكن غرض الا الاضرار بل فيها كخبر سمرة ايماء الى ذلك سلمنا لكن التعارض
بين الخبرين بالعموم من وجه والترجيح للمشهور للاصل والاجماع انتهى ثم فصل المعترض بين اقسام
التصرف بانه ان قصد به الاضرار من دون ان يترتب عليه جلب نفع او دفع ضرر فلا ريب في
انه يمنع كما دل عليه خبر سمرة بن جندب حيث قال له النبي صلى الله عليه وآله انك رجل مضار واذا ترتب عليه نفع او دفع
ضرر وعلى جاره ضرر يسير فانه جائز قطعا وعليه بنوا جواز رفع الجدار على سطح الجار [illegible]
يتحمل عادة فانه جائز على كراهة شديدة وعليه بنوا كراهة التولي من قبل الجائر لدفع ضرر
يصيبه واما اذا كان ضرر الجار كثيرا لا يتحمل عادة لنفع يصيبه فانه لا يجوز له ذلك وعليه بنوا
حرمة الاحتكار في مثل ذلك وعليه بنى جماعة كالفاضلين في التحرير والشهيد في اللمعة الضمان اذا
اجج نارا بقدر حاجته مع ظنه التعدي الى الغير واما اذا كان ضرره كثيرا وضرر جاره كذلك فانه
يجوز له دفع ضرره وان تضرر جاره او اخوه المسلم وعليه بنوا جواز الولاية من قبل الجائر الى ان قال
والحاصل ان اخبار الاضرار فيما يعد اضرارا معتدا به عرفا والحال انه لا ضرر بذلك على المضر لان الضرر
لا يزال بالضرر انتهى اقول الاوفق بالقواعد تقديم المالك لان حجر المالك عن التصرف في
ماله ضرر يعارض ضرر الغير فيرجع الى عموم قاعدة السلطنة ونفي الحرج نعم في الصورة الاولى
التي يقصد المالك مجرد الاضرار من غير غرض في التصرف يعتد به لا يعد فواته ضررا والظاهر عدم
الفرق بين كون ضرر المالك بترك التصرف اشد من ضرر الغير او اقل اما لعدم ثبوت الترجيح
بقلة الضرر كما سيجيء واما لحكومة نفي الحرج على نفي الضرر فان تحمل الغير على الضرر ولو يسيرا

حينئذ

واما اذا كان ضرره [illegible] الجار صح

لاجل دفع الضرر عن نفسه ولو كان اقل من ضرر الغير حرج وضيق ولذا اتفقوا على انه يجوز
الاضرار على الغير بما دون القتل لاجل دفع الضرر عن نفسه لو كان اقل من ضرر الغير هذا كله في تعارض
ضرر المالك وضرر الغير واما في غير ذلك فهل يرجع ابتداء الى القواعد الاخر او بعد الترجيح بقلة
الضرر وجهان بل قولان يظهر الترجيح من بعض الكلمات المحكية عن كره وبعض مواضع الدروس
ورجحه غير واحد من المعاصرين ويمكن ان ينزل عليه ما عن المشهور من انه لو ادخلت الدابة راسها في
القدر بغير تفريط من احد المالكين كسرت القدر وضمن قيمته صاحب الدابة معللا بان الكسر لمصلحة
فيحمل اطلاق كلامهم على الغالب من ان ما يدخل من الضرر على مالك الدابة اذا حكم عليه بتلف الدابة
واخذ قيمتها اكثر مما يدخل على صاحب القدر بتلفه واخذ قيمته وبعبارة اخرى تلف احد العينين و
تبدلها بالقيمة اهون من تلف الاخرى وح فلا يبقى مجال للاعتراض على تعليل الحكم بكونه لمصلحة
صاحب الدابة بما في المسالك من انه قد يكون المصلحة لصاحب القدر فقط وقد يكون المصلحة مشتركة
بينهما وكذا حكمهم بضمان صاحب الدابة اذا دخلت في دار لا تخرج الا بهدمها معللا بانه لمصلحة صاحب
الدابة فان الغالب ان تدارك المهدوم اهون من تدارك الدابة

مبحث الاستصحاب

المقام الثاني في الاستصحاب وهو لغة اخذ الشيء مصاحبا ومنه استصحاب اجزاء ما لا يؤكل لحمه
في الصلوة وعند الاصوليين عرف بتعاريف اسدها واخصرها ابقاء ما كان والمراد بالابقاء الحكم
بالبقاء ودخل الوصف في الموضوع مشعر بعلية للحكم فعلة الابقاء هو انه كان فيخرج بقاء الحكم
لاجل وجود علته او دليله والى ما ذكرنا يرجع تعريفه في الزبدة بانه اثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلا
على ثبوته في الزمن الاول بل نسبه شارح المقاصد
الى القوم فقال ان القوم ذكروا ان الاستصحاب اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان
سابق عليه واز يف التعاريف تعريفه بانه كون حكم او وصف يقيني الحصول في الان السابق مشكوك
البقاء في الان اللاحق اذ لا يخفى ان كون حكم او وصف كذلك هو محقق مورد الاستصحاب ومحله لا نفسه
ولذا صرح في المعالم كما عن غاية المامول بان استصحاب الحال محله ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت
اخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب انتهى ويمكن
توجيه التعريف المذكور بان المحدود هو الاستصحاب المعدود من الادلة وليس الدليل الا ما
افاد العلم او الظن بالحكم والمفيد للظن بوجود الحكم في الان اللاحق ليس الا كونه يقيني الحصول في
الان السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق فلا مناص عن تعريف الاستصحاب المعدود من الامارات
بما ذكره قده لكن فيه ان الاستصحاب كما صرح به هو قده في اول كتابه ان اخذ من العقل كان داخلا في دليل
العقل وان اخذ من الاخبار فيدخل في الاخبار وعلى كل تقدير فلا يستقيم تعريفه بما ذكره لان دليل
العقل هو حكم عقلي يتوصل به الى حكم شرعي وليس هنا الا حكم العقل ببقاء ما كان على ما كان والمأخوذ من
السنة ليس الا وجوب الحكم ببقاء ما كان على ما كان فكون الشيء معلوما سابقا مشكوكا فيه لا يجب

على الاستصحاب على احد الوجهين نعم ذكر شارح المختصر ان معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان
ولم يظن عدمه وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء فان كان الحد هو خصوص الصغرى انطبق على التعريف
المذكور وان جعل خصوص الكبرى انطبق على تعاريف المشهور وكان صاحب الوافية استظهر منه
كون التعريف مجموع المقدمتين فوافقه في ذلك من ان الاستصحاب هو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت
او حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحال فيقال ان الامر الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه وكلما
كان كذلك فهو باق انتهى ولا ثمرة مهمة في ذلك بقي الكلام في امور **الاول** ان عد الاستصحاب
من الامور والاحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم نظير اصل البرائة وقاعدة
الاشتغال مبني على استفادته من الاخبار واما بناء على كونه من احكام العقل فهو دليل ظني اجتهادي
نظير القياس والاستقراء على القول بهما وحيث ان المختار عندنا هو الاول ذكرناه في الاصول العملية
المقررة للموضوعات بوصف كونها مشكوكة الحكم لكن ظاهر كلمات الاكثر كالشيخ والسيدين
والفاضلين والشهيدين وصاحب المعالم كونه حكما عقليا ولذا لم يتمسك احد هؤلاء فيه بخبر
من الاخبار نعم ذكر في العدة انتصارا للقائل بحجيته ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من ان الشيطان ينفخ بين
اليتي المصلي فلا ينصرفن احدكم الا بعد ان يسمع صوتا او يجد ريحا ومن العجب انه انتصر بهذا الخبر الضعيف
المختص بمورد خاص ولم يتمسك بالاخبار الصحيحة العامة المعدودة في حديث الاربعمائة من ابواب
العلوم واول من تمسك بهذه الاخبار فيما وجدته والد الشيخ البهائي فيما حكي عنه في العقد الطهماسبي
وتبعه صاحب الذخيرة وشارح الدروس وشاع بين من تاخر عنهم نعم ربما يظهر عن الحلي في السرائر
الاعتماد على هذه الاخبار حيث عبر عن استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه
بنقض اليقين باليقين وهذه العبارة الظاهر انها ماخوذة من الاخبار **الثاني** ان عد
الاستصحاب على تقدير اعتباره من باب افادة الظن من الادلة العقلية كما فعله غير واحد منهم باعتبار
انه حكم عقلي يتوصل به الى حكم شرعي بواسطة خطاب الشارع فنقول ان الحكم الشرعي الفلاني
ثبت سابقا ولم يعلم ارتفاعه وكلما كان كذلك فهو باق فالصغرى شرعية والكبرى عقلية ظنية فهو والقياس
والاستحسان نظير المفاهيم والاستلزامات من العقليات الغير المستقلة **الثالث** ان مسئلة
الاستصحاب على القول بكونه من الاحكام العقلية مسئلة اصولية يبحث فيها عن كون الشيء دليلا
على الحكم الشرعي نظير حجية القياس والاستقراء نعم يشكل ذلك بما ذكره المحقق القمي قده
في القوانين وحاشيته من ان مسائل الاصول ما يبحث فيها عن حال الدليل بعد الفراغ عن كونه دليلا
لا عن دليلية الدليل وعلى ما ذكره قده فيكون مسئلة الاستصحاب كمسائل حجية الادلة الظنية
كظاهر الكتاب وخبر الواحد ونحوهما من المبادي التصديقية للمسائل الاصولية وحيث لم يتبين
في علم اخر احتيج الى مباديها في نفس العلم كاكثر المبادي التصورية نعم ذكر بعضهم ان موضوع
الاصول هو ذات الادلة ... بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الفرعية عن ادلتها اما على القول بكونه من الاصول

العملية ففي كونه من المسائل الاصولية غموض لان الاستصحاب ح قاعدة مستفادة من السنة وليس التكلم فيه تكلما في احوال السنة بل هو نظير سائر القواعد المستفادة من الكتاب والسنة والمسئلة الاصولية هي التي بمعونتها يستنبط هذه القاعدة من قولهم عليهم السلم لا تنقض اليقين بالشك وهي المسائل الباحثة عن احوال طريق الخبر وعن احوال الالفاظ الواقعة فيه فهذه القاعدة كقاعدة البرائة والاشتغال نظير قاعدة نفي الضرر والحرج من القواعد الفرعية المتعلقة بعمل المكلف نعم يندرج تحت قاعدة هذه القاعدة مسئلة اصولية يجري فيها الاستصحاب كما يندرج المسئلة الاصولية احيانا تحت ادلة نفي الحرج كما ينفي وجوب الفحص عن المعارض حتى يقطع بعدمه بنفي الحرج نعم يشكل كون الاستصحاب من المسائل الفرعية بان اجرائها في موردها اعني صورة الشك في بقاء الحكم الشرعي السابق كنجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره مختص بالمجتهد وليس وظيفة للمقلد فهي مما يحتاج اليه المجتهد فقط ولا ينفع للمقلد وهذا من خواص المسئلة الاصولية فان المسائل الاصولية لما مهدت للاجتهاد واستنباط الاحكام من الادلة اختص حكمها بالمستنبط ولاحظ لغيره فيها فان قلت ان اختصاص هذه المسئلة بالمجتهد لاجل ان موضوعها وهو الشك في الحكم الشرعي وعدم قيام الدليل الاجتهادي عليه لا يتشخص الا للمجتهد والا فمضمونه وهو العمل على طبق الحالة السابقة وترتيب اثارها مشترك بين المجتهد والمقلد قلت جميع المسائل الاصولية كذلك لان وجوب العمل بخبر الواحد وترتيب اثار الصدق عليه ليس مختصا بالمجتهد نعم تشخيص مجرى خبر الواحد وتعيين مدلوله وتحصيل شروط العمل به مختص بالمجتهد لتمكنه من ذلك وعجز المقلد عنه فكان المجتهد نائب عن المقلد في تحصيل مقدمات العمل بالادلة الاجتهادية وتشخيص مجاري الاصول العملية والا فحكم الله الشرعي في الاصول والفروع مشترك بين المجتهد والمقلد هذا وقد جعل بعض السادة الفحول الاستصحاب دليلا على الحكم في مورده وقد جعل قولهم لا تنقض اليقين بالشك دليلا على الدليل نظير اية النبأ بالنسبة الى خبر الواحد حيث قال ان استصحاب الحكم المخالف للاصل في شيء دليل شرعي رافع لحكم الاصل ومخصص لعمومات الحل الى ان قال في اخر كلام له سيأتي نقله وليس عموم قولهم لا تنقض اليقين بالشك بالقياس الى افراد الاستصحاب وجزئياته الا كعموم اية النبأ بالقياس الى احاد الاخبار المعتبرة انتهى اقول معنى الاستصحاب الجزئي في المورد الخاص كاستصحاب نجاسة الماء المتغير ليس الا الحكم بثبوت النجاسة في ذلك الماء النجس سابقا وهل هذا الا نفس الحكم الشرعي وهل الدليل عليه الا قولهم عليهم السلم لا تنقض اليقين بالشك وبالجملة فلا فرق بين الاستصحاب وسائر القواعد المستفادة من العمومات هذا كله في الاستصحاب الجاري في الشبهة الحكمية المثبت للحكم الظاهري الكلي واما الجاري في الشبهة الموضوعية كعدالة زيد ونجاسة ثوبه وفسق عمرو وطهارة بدنه فلا اشكال في كونه حكما فرعيا سواء كان التكلم فيه من باب الظن ام كان من باب كونها قاعدة تعبدية مستفادة من الاخبار لان التكلم فيه على الاول نظير التكلم في اعتبار سائر الامارات كيد المسلمين وسوقهم والبينة والغلبة

ونحوها

ونحوها في الشبهات الخارجية وعلى الثاني من باب اصالة الطهارة وعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ ونحو ذلك الرابع ان المناط في اعتبار الاستصحاب على القول بكونه من باب التعبد الظاهري هو مجرد عدم العلم بزوال الحالة السابقة واما على القول بكونه من باب الظن فالمعهود من طريقة الفقهاء عدم اعتبار افادة الظن في خصوص المقام كما يعلم ذلك من حكمهم بمقتضيات الاصول كلية مع عدم اعتبارهم ان يكون العامل بها ظانا ببقاء الحالة السابقة ويظهر ذلك لادنى متتبع في احكام العبادات والمعاملات والمرافعات والسياسات نعم ذكر شيخنا البهائي قده في الحبل المتين في باب الشك في الحدث بعد الطهارة ما يظهر منه اعتبار الظن الشخصي حيث قال ان الظن الحاصل بالاستصحاب فيمن تيقن بالطهارة وشك في الحدث بعد الطهارة لا يبقى على نهج واحد بل يضعف بطول المدة شيئا فشيئا بل قد يزول الرجحان ويتساوى الطرفان بل ربما يصير الراجح مرجوحا كما توضأ عند الصبح وذهل عن التحفظ ثم شك عند المغرب في صدور الحدث منه ولم يكن من عادته البقاء على الطهارة الى ذلك الوقت والحاصل ان المدار على الظن فما دام باقيا فالعمل عليه وان ضعف انتهى كلامه رفع مقامه ويظهر من شارح الدروس ارتضائه حيث قال بعد حكاية هذا الكلام ولا يخفى ان هذا انما يصح لو بني المسئلة على ان ما تيقن بحصوله في وقت ولم يعلم طرو ما يزيله يحصل الظن ببقائه والشك في نقيضه لا يعارضه اذ الضعيف لا يعارض القوي لكن هذا البناء ضعيف جدا بل بنائها على الروايات مؤيدة باصالة البرائة في بعض الموارد وهي تشمل الشك والظن معا فاخراج الظن عنه مما لا وجه له اصلا انتهى كلامه ويمكن استظهار ذلك من الشهيد قده في الذكرى حيث ذكر ان قولنا اليقين لا ينقضه الشك لا يعني به اجتماع اليقين والشك بل المراد ان اليقين الذي كان في الزمن الاول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمان الثاني لاصالة بقاء ما كان فيؤول الى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد لاصالة بقاء ما كان فيرجح الظن عليه كما هو مطرد في العبادات انتهى كلامه ومراده من الشك مجرد الاحتمال بل ظاهر كلامه ان المناط في اعتبار الاستصحاب من باب اخبار عدم نقض اليقين بالشك هو الظن ايضا فتامل الخامس ان المستفاد من تعريفنا السابق الظاهر في استناد الحكم بالبقاء الى مجرد السابق ان الاستصحاب يتقوم بامرين احدهما وجود الشيء في زمان سواء علم به في زمان وجوده ام لا نعم لا بد من احراز ذلك حين ارادة الحكم بالبقاء بالعلم او الظن المعتبر واما مجرد الاعتقاد بوجود شيء في زمان مع زوال ذلك الاعتقاد في زمان اخر فلا يتحقق معه الاستصحاب الاصطلاحي وان توهم بعضهم جريان عموم لا تنقض اليقين فيه كما ستعرفه والثاني الشك في وجوده في زمان لاحق عليه فلو شك في زمان سابق فلا استصحاب وقد يطلق عليه الاستصحاب القهقري مجازا ثم المعتبر هو الشك الفعلي الموجود حال الالتفات اليه اما لو لم يلتفت اليه فلا استصحاب وان فرض الشك فيه على فرض الالتفات فالمتيقن للحدث اذا التفت الى حاله في اللاحق فشك جرى الاستصحاب في حقه فلو غفل عن ذلك وصلى بطلت صلوته لسبق الامر بالطهارة

ولا يجري في حقه حكم الشك في الصحة بعد الفراغ عن العمل لان مجراه الشك الحادث بعد الفراغ
لا الموجود من قبل ولو غفل عن حاله بعد اليقين بالحدث وصلى ثم التفت وشك في كونه محدثا
حال الصلوة او متطهرا جرى في حقه قاعدة الشك بعد الفراغ لحدوث الشك بعد العمل وعدم
وجوده قبله حتى يوجب الامر بالطهارة والنهي عن الدخول فيه بدو بها نعم هذا الشك اللاحق
يوجب الاعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة لولا حكومة قاعدة الشك بعد الفراغ عليه

تنبيه السادس في تقسيم الاستصحاب الى اقسام ليعرف ان الخلاف في مسئلة الاستصحاب
في كلها او بعضها فنقول ان له تقسيما باعتبار المستصحب واخر باعتبار الدليل الدال عليه
وثالثا باعتبار الشك الماخوذ فيه اما بالاعتبار الاول فمن وجوه الوجه الاول من حيث ان المستصحب
قد يكون امرا وجوديا كوجوب شيء او طهارة شيء او رطوبة ثوب او نحو ذلك وقد يكون عدميا
وهو على قسمين احدهما عدم اشتغال الذمة بتكليف شرعي ويسمى عند بعضهم بالبرائة الاصلية
واصالة النفي والثاني غيره كعدم نقل اللفظ عن معناه وعدم القرينة وعدم موت زيد ورطوبة
الثوب وحدوث موجب الوضوء او الغسل ونحو ذلك ولا خلاف في كون الاول محل النزاع واما
الثاني فقد مال الاستاد قده الى عدم الخلاف فيه تبعا لما حكاه عن استاده السيد صاحب الرياض
من دعوى الاجماع على اعتباره في العدميات واستشهد على ذلك بعد نقل الاجماع المذكور
باستقرار سيرة العلماء على التمسك بالاصول العدمية مثل اصالة عدم القرينة والنقل والاشتراك
وغير ذلك وبنائهم هذه المسئلة على كفاية العلة المحدثة للابقاء اقول ما استظهره قده لا
يخلو عن تامل اما دعوى الاجماع فلا مسرح لها في المقام مع ما ستمر بك من تصريحات كثير منهم
وان كان يشهد له ظاهر التفتازاني في شرح الشرح حيث قال ان خلاف الحنفية المنكرين للاستصحاب
انما هو في الاثبات دون النفي الاصلي واما سيرة العلماء فقد استعرفت في باب الالفاظ ان تمسكهم
بالاصول العدمية والوجودية كليهما قال الوحيد البهبهاني في رسالته الاستصحابية بعد نقل القول
بانكار اعتبار الاستصحاب مطلقا عن بعض والتفصيل عن بعض اخر لهذا لفظه لكن الذي يحصل (واثباته في بعضه)
الجميع حتى من المنكر مطلقا انهم يستدلون باصالة عدم النقل فيقولون الامر حقيقة في الوجوب عرفا
فكذا لغة لاصالة عدم النقل ويستدلون باصالة بقاء المعنى اللغوي فينكرون الحقيقة الشرعية
الى غير ذلك كما لا يخفى على المتتبع انتهى وحينئذ فلا شهادة في السيرة الجارية في باب الالفاظ على
خروج العدميات واما استدلالهم على اثبات الاستصحاب باستغناء الباقي عن المؤثر
الاختصاص بالوجودي فمع انه معارض ببعض ادلتهم الاتي بالعدمي وبانه يقتضي ان يكون النزاع (باختصاص)
مختصا بالشك من حيث المقتضي لا من حيث الرافع ويمكن التوجيه ايضا بان الغرض الاصلي هنا كما
هو التكلم في الاستصحاب الذي هو من ادلة الاحكام الشرعية اكتفوا بذكر ما يثبت الاستصحاب
الوجودي مع انه يمكن ان يكون الغرض تتميم المطلب العدمي بالاجماع المركب بل الاولوية بان الموجود

اذا لم يحج

اذا لم يحج في بقائه الى المؤثر فالمعدوم كذلك بالطريق الاولى نعم ظاهر عنوانهم للمسئلة باستصحاب
الحال وتعريفهم له ظاهر الاختصاص بالوجودي الا ان الوجه فيه بيان الاستصحاب الذي هو من الادلة (الشرعية للاحكام)
ولذا عنونه بعضهم بل الاكثر باستصحاب حال الشرع ومما ذكرنا يظهر عدم جواز الاستشهاد
على اختصاص محل النزاع بظاهر قولهم في عنوان المسئلة باستصحاب الحال في الوجودي والادل
تقييد كثير منهم العنوان باستصحاب حال الشرع على اختصاص النزاع بغير الامور الخارجية ومن
منه دخول العدميات في محل الخلاف الوحيد البهبهاني فيما تقدم منه بل لعله صريح في ذلك
بملاحظة ما ذكره قبل ذلك في تقسيم الاستصحاب واصرح من ذلك في عموم محل النزاع استدلال
النافين في كتب الخاصة والعامة بانه لو كان الاستصحاب معتبرا لزم ترجيح بينة النافي لاعتضاده
بالاستصحاب واستدلال المثبتين كما في المنية بانه لو لم يعتبر الاستصحاب لانسد باب استنباط
الاحكام من الادلة لتطرق احتمالات فيها لا ينفع الا بالاستصحاب وممن انكر الاستصحاب صاحب (في العدميات)
المدارك حيث انكر اعتبار استصحاب عدم التزكية الذي تمسك به الاكثر لنجاسة الجلد المطروح وبالجملة
فالظاهر ان التتبع يشهد بان العدميات ليست خارجة عن محل النزاع بل سيجيء عند بيان ادلة
الاقوال ان القول بالتفصيل بين العدمي والوجودي بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن
وجوده بين العلماء لا يخلو من اشكال فضلا عن اتفاق النافين عليه اذ ما من استصحاب وجودي الا
ويمكن معه فرض استصحاب عدمي يلزم من الظن به الظن بذلك المستصحب الوجودي فيسقط فائدة
اعتبار الاستصحابات الوجودية فانتظر لتمام الكلام ومما يشهد بعدم الاتفاق في العدميات
اختلافهم في ان النافي يحتاج الى دليل ام لا فلاحظ ذلك العنوان تجده شاهد صدق على ما
ادعينا نعم ربما يظهر من بعضهم خروج بعض الاقسام من العدميات من محل النزاع كاستصحاب عدم النقل
المسمى بالبرائة الاصلية فان المصرح به في كلام جماعة كالمحقق والعلامة والفاضل الجواد الاطباق
على العمل عليه وكاستصحاب عدم النسخ فان المصرح به في كلام غير واحد كالمحدث الاسترابادي والمحدث (التخصيص)
البحراني عدم الخلاف فيه بل مال الاول الى كونه من ضروريات الدين والحق الثاني بذلك استصحاب عدم
التقييد والتحقيق ان اعتبار الاستصحاب بمعنى التعويل في تحقق شيء في الزمان الثاني على تحققه
في الزمان السابق عليه مختلف فيه من غير فرق بين الوجودي والعدمي نعم قد يتحقق في بعض الموارد
قاعدة اخرى يوجب الاخذ بمقتضى الحالة السابقة كقاعدة قبح التكليف من غير بيان وعدم الدليل
دليل العدم او ظهور الدليل الدال على الحكم في استمراره او عمومه او اطلاقه او غير ذلك وهذا لا يرتبط
باعتبار الاستصحاب ثم انا لم نجد في اصحابنا من فرق بين الوجودي والعدمي نعم حكى شارح الشرح هنا
التفصيل عن الحنفية الوجه الثاني ان المستصحب قد يكون حكما شرعيا كالطهارة المستصحبة بعد خروج المذي
والنجاسة المستصحبة بعد زوال تغير المتغير بنفسه وقد يكون غيره كاستصحاب الكرية والرطوبة
والوضع الاول عند الشك في حدوث النقل او في تاريخه والظاهر بل صريح جماعة وقوع الخلاف

فى كلا القسمين نعم نسب الى بعض التفصيل بينهما بانكار الاول والاعتراف بالثانى ونسب
الى آخر العكس حكاهما الفاضل القمى فى القوانين وفيه نظر يظهر بتوضيح المراد من الحكم الشرعى وغيره
فنقول الحكم الشرعى يراد به تارة الحكم الكلى الذى من شانه ان يؤخذ من الشارع كطهارة من
خرج منه المذى او نجاسته ما زال تغيره بنفسه واخرى يراد به ما يعم الحكم الجزئى الخاص فى
الموضوع الخاص كطهارة هذا الثوب ونجاسته فان الحكم بهما من جهة عدم ملاقاته للنجس او
ملاقاته ليس وظيفة للشارع نعم وظيفته اثبات الطهارة كلية لكل شئ شك فى ملاقاته للنجس و
عدمها على الاطلاق الاول جرى الاوائل الاخباريون حيث انكروا اعتبار الاستصحاب فى نفس
احكام الله تع وجعله الاسترابادى من اغلاط من تاخر عن المفيد مع اعترافهم باعتبار الاستصحاب
فى مثل طهارة الثوب ونجاسته وغيرهما مما شك فيه من الاحكام الجزئية لاجل الاشتباه فى الامور
الخارجية وصرح المحدث الحر العاملى بان اخبار الاستصحاب لا يدل على اعتباره فى نفس الحكم الشرعى
وانما يدل على اعتباره فى موضوعاته ومتعلقاته والاصل فى ذلك عندهم ان الشبهة فى الحكم
الكلى لا مرجع فيها الا الاحتياط دون البراءة والاستصحاب فانهما عندهم مختصان بالشبهة فى الموضوع و
على الاطلاق الثانى جرى بعض آخر قال المحقق الخوانسارى فى مسئلة الاستنجاء بالاحجار وينقسم
الاستصحاب الى قسمين باعتبار الحكم الماخوذ فيه الى شرعى وغيره ومثل للاول بنجاسة الثوب
او البدن وللثانى برطوبته ثم قال ذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط
انتهى اذا عرفت ما ذكرنا ظهر ان عد القول بالتفصيل بين الاحكام الشرعية والامور الخارجية قولين متعاكسين
ليس على ما ينبغى لان المراد بالحكم الشرعى ان كان هو الحكم الكلى الذى انكره الاخباريون فليس هنا من يقول
باعتبار الاستصحاب فيه ونفيه فى غيره فان ما حكاه المحقق الخوانسارى واستظهره السبزوارى
هو اعتباره فى الحكم الشرعى بالاطلاق الثانى الاعم فلم يقل احد باعتباره فى غير الحكم الشرعى وعدمه
فى الحكم الشرعى لان الاخباريين لا ينكرون الاستصحاب فى الاحكام الجزئية ثم ان المحصل من
القول بالتفصيل بين القسمين المذكورين فى هذا التقسيم ثلثة الاول اعتبار الاستصحاب فى الحكم
الشرعى مط جزئيا كان كنجاسة الثوب وكليا كنجاسة الماء المتغير بعد زوال التغير وهو الظاهر مما حكاه
المحقق الخوانسارى الثانى اعتباره فيما عدا الحكم الشرعى الكلى وان كان حكما جزئيا وهو الذى حكاه فى
الرسالة الاستصحابية عن الاخباريين الثالث اعتباره فى الحكم الجزئى دون الكلى ودون الامور الخارجية
وهو الذى ربما يستظهر مما حكاه السيد شارح الوافية عن المحقق الخوانسارى فى حاشية له على قول
الشهيد فى تحريم استعمال الماء النجس والمشتبه الوجه الثالث من حيث ان المستصحب قد يكون حكما تكليفيا
وقد يكون وضعيا شرعيا كالاسباب والشروط والموانع وقد وقع الخلاف من هذه الجهة ففصل صاحب
الوافية بين التكليفى وغيره بالانكار فى الاول دون الثانى وانما لم ندرج هذا التقسيم فى التقسيم
الثانى مع انه تقسيم حد قسميه لان ظاهر كلام المفصل المذكور وان كان هو التفصيل بين الحكم

الذى يعم الجزئى الاول وان اريد بالحكم الشرعى الاعم فلا تقابل الاطلاق الثانى

التكليفى

التكليفى والوضعى الا ان آخر كلامه ظاهر فى اجراء الاستصحاب فى نفس الاسباب والشروط والموانع
دون السببية والشرطية والمانعية وسنتضح ذلك عند نقل عبارته عند التعرض لادلة
الاقوال واما بالاعتبار الثانى فمن وجوه ايضا احدها من حيث ان الدليل المثبت للمستصحب اما
ان يكون هو الاجماع واما ان يكون غيره وقد فصل بين هذين القسمين الغزالى فانكر الاستصحاب
فى الاول وربما يظهر من صاحب الحدائق فيما حكى عنه فى الدرر النجفية ان محل النزاع فى الاستصحاب
منحصر فى استصحاب حال الاجماع وسيأتى تفصيل ذلك عند نقل ادلة الاقوال الثانى
من حيث انه قد يثبت بالدليل الشرعى وقد يثبت بالدليل العقلى ولم احد من فصل بينهما الا ان فى
تحقق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلى وهو الحكم العقلى المتوصل به الى حكم شرعى تاملا نظرا
الى ان الاحكام العقلية كلها مبينة مفصلة من حيث مناط الحكم الشرعى والشك فى بقاء المستصحب وعدمه
لا بد وان يرجع الى الشك فى موضوع الحكم لان الجهات المقتضية للحكم
العقلى بالحسن والقبح كلها راجعة الى قيود فعل المكلف الذى هو الموضوع فالشك فى حكم العقل حتى لاجل
وجود الرافع لا يكون الا للشك فى موضوعه والموضوع لا بد ان يكون محرزا معلوم البقاء فى الاستصحاب
كما سيجئ ولا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون الشك من جهة الشك فى وجود الرافع وبين ان يكون لاجل الشك
فى استعداد الحكم لان ارتفاع الحكم العقلى لا يكون الا بارتفاع موضوعه فيرجع الامر بالاخرة
الى تبدل العنوان الا ترى ان العقل اذا حكم بقبح الصدق الضار فحكمه من حيث انه ضار حرام و
معلوم ان هذه القضية غير قابلة للاستصحاب عند الشك فى الضرر مع العلم بتحققه سابقا لان
قولنا المضر قبيح حكم دائمى لا يحتمل ارتفاعه ابدا ولا ينفع فى اثبات القبح عند الشك فى بقاء الضرر
ولا يجوز ان يقال ان هذا الصدق كان قبيحا سابقا فيستصحب قبحه لان الموضوع فى حكم العقل
بالقبح ليس هذا الصدق بل عنوان المضر والحكم له مقطوع البقاء وهذا بخلاف الاحكام الشرعية فانه
قد يحكم الشارع على الصدق بكونه حراما ولا يعلم ان المناط فيه باق فى زمان الشك او مرتفع فيستصحب
الحكم الشرعى فان قلت على القول بكون الاحكام الشرعية تابعة للاحكام العقلية فما هو مناط الحكم
فى الحكم العقلى بقبح هذا الصدق فهو المناط فى حكم الشرع بحرمته اذ المفروض بقاعدة التطابق ان
مناط الحرمة هو بعينه موضوع الحرمة والقبح ومناطه قلت هذا مسلم لكنه مانع عن الفرق بين الحكم
الشرعى والعقلى من حيث الظن بالبقاء فى الآن اللاحق لا من حيث جريان اخبار الاستصحاب وعدمه فانه
تابع لتحقق موضوع المستصحب ومعروضه بحكم العرف فاذا حكم الشارع بحرمة شئ فى زمان و
شك فى الزمان الثانى ولم يعلم ان المناط الحقيقى واقعا الذى هو المناط وهو الموضوع فى حكم
العقل باق هنا ام لا فيصدق هنا ان الحكم الشرعى الثابت لما هو الموضوع له فى الادلة الشرعية
كان موضوعا موجودا سابقا وشك فى بقائه ويجرى فيه اخبار الاستصحاب نعم لو علم
مناط هذا الحكم وموضوعه المعلق عليه فى حكم العقل لم يجر الاستصحاب لما ذكرنا من عدم احراز

موضوع
يرجع الى ان العنوان
الموضوع و
عنوانه

الموضوع ومما ذكرنا يظهر ان الاستصحاب لا يجرى فى الاحكام العقلية ولا فى الاحكام الشرعية المستندة اليها سواء كانت وجودية ام عدمية اذا كان العدم مستندا الى القضية العقلية كعدم وجوب الصلوة مع السورة على ناسيها فانه لا يجوز استصحابه بعد الالتفات كما صدر من بعض من مال الى الحكم بالاجزاء فى هذه الصورة وامثالها من موارد الاعذار العقلية الرافعة للتكليف مع قيام مقتضيه واما اذا لم يكن العدم مقتضيا مستندا الى القضية العقلية بل كان لعدم المقتضى وان كان القضية العقلية موجودة ايضا فلا باس باستصحاب لعدم المطلق بعد ارتفاع القضية العقلية ومن هذا الباب استصحاب حال العقل المراد به فى اصطلاحهم استصحاب البراءة والنفى فالمراد استصحاب الحال التى يحكم العقل على طبقه وهو عدم التكليف لا الحال المستند الى العقل حتى يقال ان مقتضى ما تقدم هو عدم جواز استصحاب عدم جواز استصحاب عدم التكليف عند ارتفاع القضية العقلية وهى قبح تكليف غير المميز او المعدوم ومما ذكرنا ظهر انه لا وجه للاعتراض على القوم فى تخصيص استصحاب العقل باستصحاب النفى والبراءة بان الثابت بالعقل قد يكون عدميا وقد يكون وجوديا فلا وجه للتخصيص وذلك لما عرفت من ان الحال المستند الى العقل المنوط بالقضية العقلية لا يجرى فيه الاستصحاب وجوديا كان او عدميا وما ذكره من الامثلة يظهر الحال فيها مما تقدم الثالث ان دليل المستصحب اما ان يدل على استمرار الحكم الى حصول رافع او غاية واما ان لا يدل وقد فصل بين هذين القسمين المحقق فى المعارج والمحقق الخوانسارى فى شرح الدروس فانكر الحجية فى الثانى واعترف بها فى الاول مط كما يظهر من المعارج او بشرط كون الشك فى وجود الغاية كما يأتى من شارح الدروس وتخيل بعضهم تبعا لصاحب المعالم ان قول المحقق قده موافق للمنكرين لان محل النزاع ما لم يكن الدليل مقتضيا للحكم فى الان اللاحق لولا الشك فى الرافع وهو غير بعيد بالنظر الى كلام السيد والشيخ وابن زهرة وغيرهم حيث ان المفروض فى كلامهم هو كون دليل الحكم فى الزمان الاول قضية مهملة ساكتة عن حكم الزمان الثانى ولو مع فرض عدم الرافع الا ان الذى يقتضيه التدبر فى بعض كلماتهم مثل انكار السيد لاستصحاب البلد المبنى على ساحل البحر مع كون الشك فيه نظير الشك فى وجود الرافع للحكم الشرعى وغير ذلك مما يظهر للمتأمل ويقتضيه الجمع بين كلماتهم وبين ما يظهر من بعض استدلالات المثبتين والنافين هو عموم النزاع لما ذكره المحقق فما ذكره فى المعارج اخيرا ليس رجوعا عما ذكره اولا بل لعله بيان لمورد تلك الادلة التى ذكرها لاعتبار الاستصحاب وانها لا تقتضى اعتباره الا فى مورد يكون الدليل فيه مقتضيا للحكم مط ويشك فى رافعه واما باعتبار الشك فى البقاء فمن وجوه ايضا الوجه الاول ان الشك قد ينشأ من اشتباه الامر الخارجى مثل الشك فى حدوث البول وكون الحادث بولا او وذيا ويسمى بالشبهة فى الموضوع سواء كان المستصحب حكما شرعيا جزئيا كالطهارة فى المثالين ام موضوعا كالرطوبة والكرية ونقل اللفظ عن معناه الاصلى وشبه ذلك وقد ينشأ من اشتباه الحكم الشرعى الصادر من الشارع كالشك فى بقاء

نجاسة

نجاسة المتغير بعد زوال التغير وطهارة المكلف بعد حدوث المذى منه ونحو ذلك والظاهر دخول القسمين فى محل النزاع كما يظهر من كلام المنكرين حيث ينكرون استصحاب بقاء عمارة البلد المبنى على ساحل البحر ومن كلام المثبتين حيث يستدلون بتوقف نظام معاش الناس ومعادهم على الاستصحاب ويحكى عن الاخباريين بل اختصاص الخلاف بالثانى وهو الذى صرح به المحدث البحرانى ويظهر من كلام المحدث الاسترابادى حيث قال فى فوائده اعلم ان للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الامة بل اقول اعتبارهما من ضروريات الدين احديهما ان الصحابة وغيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبينا صلى الله عليه وآله وسلم الى ان يجيء نسخه الثانية انا نستصحب كل امر من الامور الشرعية مثل كون الرجل مالك ارض وكونه زوج امرأة وكونه عبد رجل وكونه على وضوء وكون الثوب طاهرا او نجسا وكون الليل والنهار باقيا وكون ذمة الانسان مشغولة بصلوة او طواف الى ان يقطع بوجود شيء جعله الشارع سببا مزيلا لنقض تلك الامور ثم ذلك الشيء قد يكون شهادة العدلين وقد يكون قول الحجام المسلم او من حكمه وقد يكون قول القصاد ومن فى حكمه وقد يكون بيع ما يحتاج الى الذبح والغسل فى سوق المسلمين واشباه ذلك من الامور الحسية انتهى ولولا تمثيله باستصحاب الليل والنهار لاحتمل ان يكون معقد اجماعه الشك من حيث المانع وجودا او منعا الا ان جامع جميع امثلة الصورة الثانية للبراءة الشبهة الموضوعية فكانه استثنى من محل الخلاف صورة واحدة من الشبهة الحكمية اعنى الشك فى النسخ وجميع صور الشبهة الموضوعية واصرح من العبارة المذكورة فى اختصاص محل الخلاف بالشبهة الحكمية ما حكى عنه فى الفوائد انه قال فى جملة كلام له ان صور الاستصحاب المختلف فيه راجعة الى انه اذا ثبت حكم بخطاب شرعى فى موضوع فى حال من حالاته نجريه فى ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه ومن المعلوم انه اذا تبدل قيد موضوع المسئلة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسئلتين فالذى سموه استصحابا راجع فى الحقيقة الى اسراء حكم لموضوع الى موضوع اخر متحد معه بالذات مختلف بالقيد والصفات انتهى الثانى من حيث ان الشك بالمعنى الاعم الذى هو المأخوذ فى تعريف الاستصحاب قد يكون مع تساوى الطرفين وقد يكون مع رجحان البقاء او الارتفاع ولا اشكال فى دخول الاولين فى محل النزاع واما الثالث فقد يتراءى من بعض كلماتهم عدم وقوع الخلاف فيه قال شارح المختصر معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلانى قد كان ولم يظن عدمه وكلما كان كك فهو مظنون البقاء وقد اختلف فى صحة الاستدلال به لافادته الظن وعدمها لعدم افادته انتهى والتحقيق ان محل الخلاف ان كان فى اعتبار الاستصحاب من باب التعبد والطريق الظاهرى عم صورة الظن الغير المعتبر بالخلاف وان كان من باب افادة الظن النوعى كما صرح به شارح المختصر وان كان من باب الظن الشخصى كما يظهر من كلمات بعضهم كشيخنا البهائى فى حبل المتين وبعض من تأخر عنه كان محل الخلاف اذ مع وجوده لا يعقل ظن البقاء وان كان من باب افادة نوعه الظن لو خلى وطبعه وان عرض لبعض افراده ما يسقطه عن الافادة

فى غير صورة الظن م

الظنّ عمّ الخلاف صورة الظنّ بالخلاف ايضًا ويمكن ان يحمل كلام العضدى على ارادة
انّ الاستصحاب من شانه بالنوع ان يفيد الظنّ عند فرض عدم الظنّ بالخلاف وسيجئ زيادة
توضيح لذلك انشاء الله تعالى الثالث من حيث انّ الشكّ في بقاء المستصحب قد يكون من
جهة المقتضى والمراد به الشكّ من حيث استعداده وقابليته في ذاته للبقاء كالشك
في بقاء الليل والنهار وخيار الغبن بعد الزمان الأوّل وقد يكون من جهة
طرو الرافع مع القطع باستعداده للبقاء وهذا على اقسام لانّ الشكّ امّا
في وجود الرافع كالشكّ في حدوث البول وامّا ان يكون في دافعية الموجود امّا دافعيته
لعدم تعيّن المستصحب وتردّده بين ما يكون الموجود رافعًا وبين ما لا يكون كفعل
الظهر المشكوك كونه رافعًا لشغل الذمّة بالصلوة المكلّف بها قبل العصر
يوم الجمعة من جهة تردّده بين الظهر والجمعة وامّا للجهل بصفة الموجود
من كونه رافعًا كالمذى او مصداقًا لرافع معلوم المفهوم كالرطوبة المردّدة
بين البول والوذى او مجهول المفهوم ولا اشكال في كون ما عدا الشكّ في
وجود الرافع محلًّا للخلاف وان كان يشعر ظاهر استدلال بعض المثبتين
بانّ المقتضى للحكم الأوّل موجود الى آخره بوهم الخلاف وامّا هو فالظاهر ايضًا
وقوع الخلاف فيه كما يظهر من انكار السيّد للاستصحاب في البلد المبنى على
ساحل البحر وزيد الغائب عن النظر وانّ الاستصحاب لو كان حجّة لكان بيّنة
النافي اولى لاعتضاده بالاستصحاب وكيف كان فقد يفصل بين كون الشكّ
من جهة المقتضى وبين كونه من جهة الرافع فينكر الاستصحاب في الأوّل وقد يفصل
في الرافع بين الشكّ في وجوده والشكّ في رافعيّته فينكر الثاني مطلقًا او اذا لم يكن
الشكّ في المصداق الخارجي هذه جملة ما حضرني من كلمات الأصحاب والمتحصّل
منها في بادى النظر احد عشر قولًا الأوّل القول بالحجيّة مطلقًا الثاني عدمها
مطلقا الثالث التفصيل بين العدمى والوجودى الرابع التفصيل بين الأمور
الخارجيّة وبين الحكم الشرعى فلا يعتبر في الأوّل الخامس التفصيل بين الحكم
الشرعى الكلّى وغيره فلا يعتبر في الأوّل الّا في عدم النسخ السادس التفصيل
بين الحكم الجزئى وغيره فلا يعتبر في غير الأوّل وهذا هو الذى تقدّم انّه ربّما يستظهر
من كلام المحقّق الخونسارى في حاشية شرح الدروس على ما حكاه السيّد في
شرح الوافية السابع التفصيل بين الاحكام الوضعيّة يعنى نفس الأسباب
والشروط والموانع والاحكام التكليفيّة التابعة لها وبين غيرها من الأحكام
الشرعيّة فيجرى في الأوّل دون الثاني الثامن التفصيل بين ما ثبت بالاجماع

وغيره فلا يعتبر في الأوّل التاسع التفصيل بين كون المستصحب ممّا ثبت بدليله
او من الخارج استمراره فشكّ في الغاية الرافعة له وبين غيره فيعتبر في الأوّل دون
الثاني كما هو ظاهر المعارج العاشر هذا التفصيل مع اختصاص الشكّ بوجود
الغاية كما هو الظاهر من المحقّق السبزوارى فيما سيجئ من كلامه الحادى عشر زيادة
الشكّ في مصداق الغاية من جهة الأشتباه المصداقى دون المفهومى كما هو ظاهر
ما سيجئ من المحقّق الخونسارى ثمّ انّه لو بنى على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرّض لهذه
المسئلة في الأصول والفروع لزادت الاقوال على العدد المذكور بكثير بل يحصل
لعالم واحد قولان او ازيد في المسئلة الّا انّ صرف الوقت في هذا ممّا لا ينبغى
والأقوى هو القول التاسع وهو الذى اختاره المحقّق فانّ المحكى عنه في المعارج
انّه قال اذا ثبت حكم في وقت ثمّ جاء وقت آخر ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم
هل يحكم ببقائه ما لم يقم دلالة على نفيه ام يفتقر الحكم في الوقت الثانى الى
دلالة حكى عن المفيد قدّه انّه يحكم ببقائه وهو المختار وقال المرتضى قدّه
لا يحكم ثمّ مثّل بالمتيمّم الواجد للماء في اثناء الصلوة ثمّ احتجّ للحجيّة بوجوه منها
انّ المقتضى للحكم الأوّل موجود ثمّ ذكر ادلّة المانعين واجاب عنها ثمّ قال والذى نختاره
ان ننظر في دليل ذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب الحكم باستمرار الحكم كعقد
النكاح فانّه يوجب حلّ الوطى مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التى يقع بها الطلاق
فالمستدلّ على انّ الطلاق لا يقع بها لو قال حلّ الوطى ثابت قبل النطق بهذه الالفاظ
فكذا بعده كان صحيحًا لانّ المقتضى للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا يعلم انّ الالفاظ
المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيثبت الحكم عملا بالمقتضى لا يقال انّ المقتضى هو
العقد ولم يثبت انّه باق لانّا نقول وقوع العقد اقتضى حلّ الوطى لا مقيّدا بوقت فيلزم
دوام الحلّ نظرًا الى وقوع المقتضى لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحلّ حتّى يثبت الرافع ثمّ قال
فان كان الخصم يعنى بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس هذا عملا بغير دليل وان كان يعنى
امرًا آخر وراء هذا فنحن مضربون عنه انتهى ويظهر من صاحب المعالم اختياره حيث
جعل هذا القول من المحقّق نفيًا لحجيّة الاستصحاب فيظهر انّ الاستصحاب المختلف فيه
غيره لنا على ذلك وجوه الأوّل ظهور كلمات جماعة في الاتفاق عليه فمنها ما عن المبادى
حيث قال الاستصحاب حجّة لاجماع الفقهاء على انّه متى حصل حكم ثمّ وقع الشكّ في
انّه طرء ما يزيله ام لا وجب الحكم ببقائه على ما كان اوّلا ولولا القول بانّ الاستصحاب
حجّة لكان ترجيحًا لاحد طرفى الممكن من غير مرجّح انتهى ومراده وان كان الاستدلال به
على حجيّة مطلق الاستصحاب بناء على ما ادّعاه من انّ الوجه في الاجماع على الاستصحا

مع الشك في طرو المزيل هو اعتبار الحالة السابقة مطلقاً لكنه تم لعدم الملازمة
كما سيجيء ونظير هذا ما عن النهاية من ان الفقهاء باسرهم على كثرة اختلافهم
اتفقوا على انا متى تيقنا حصول شيء وشككنا في حدوث المزيل له اخذنا بالمتيقن
وهو عين الاستصحاب لانهم رجحوا بقاء الثابت على حدوث الحادث ومنها
تصريح صاحب المعالم والفاضل الجواد بان ما ذكره المحقق اخيرا في المعارج راجع
الى قول السيد المرتضى المنكر للاستصحاب فان هذا شهادة منهما على خروج ما ذكره
المحقق عن مورد النزاع وكونه موضع وفاق الا ان في صحة هذه الشهادة نظرا لان ما
مثل في المعارج من الشك في الرافعية ومثال النكاح هو بعينه ما انكره الغزالي
ومثل له بالخارج من غير السبيلين فان الطهارة كالنكاح في ان سببها مقتضٍ لتحققه
دائما الى ان يثبت الرافع الثاني انا تتبعنا موارد الشك في بقاء الحكم السابق
المشكوك من جهة الرافع فلم نجد من اول الفقه الى آخره موردا الا وحكم الشارع فيه
بالبقاء الا مع امارة توجب الظن بالخلاف كالحكم بنجاسة الخارج قبل الاستبراء
فان الحكم بها ليس لعدم اعتبار الحالة السابقة والا لوجب الحكم بالطهارة لقاعدة
الطهارة بل لغلبة بقاء جزء من البول او المني في المخرج فرجح هذا الظاهر على
الاصل كما في غسالة الحمام عند بعض والبناء على الصحة المستند الى ظهور
فعل المسلم والانصاف ان هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع وهو اولى من
الاستقراء الذي ذكره غير واحد كالمحقق البهبهاني وصاحب الرياض انه المستند
في حجية شهادة العدلين على الاطلاق الثالث الاخبار المستفيضة منها صحيحة زرارة
ولا يضرها الاضمار قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء ايوجب الخفقة والخفقتان
عليه الوضوء قال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت
العين والاذن فقد وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم قال لا
حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا
ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر وتقرير الاستدلال ان جواب الشرط
في قوله عليه السلام والا فانه على يقين محذوف قامت العلة مقامه لدلالته عليه وجعله
نفس الجزاء يحتاج الى تكلف واقامة العلة مقام الجزاء لا تحصى كثرة في القرآن و
غيره مثل قوله ان تجهر بالقول فانه يعلم السر واخفى وان تكفروا فان الله غني عنكم
ومن كفر فان ربي غني كريم ومن كفر فان الله غني عن العالمين وان يكفر بها هؤلاء فقد
وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين وان يسرق فقد سرق اخ له من قبل وان يكذبوك
فقد كذبت الى غير ذلك فمعنى الرواية ان لم يستيقن انه قد نام فلا يجب عليه الوضوء لانه

على يقين

على يقين من وضوئه في السابق وبعد اهمال تقييد اليقين بالوضوء وجعل العلة
نفس اليقين يكون قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين بمنزلة كبرى كلية للصغرى المزبورة
هذا ولكن مبنى الاستدلال على كون اللام في اليقين للجنس اذ لو كان للعهد لكانت الكبرى
المنضمة الى الصغرى ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشك فيفيد قاعدة كلية في باب
الوضوء وانه لا ينقض الا باليقين بالحدث واللام وان كان ظاهرا في الجنس الا ان سبق
يقين الوضوء ربما يوهن الظهور المذكور بحيث لو فرض ارادة خصوص يقين الوضوء
لم يكن بعيدا عن اللفظ مع احتمال ان لا يكون قوله عليه السلام فانه على يقين علة قائمة
مقام الجزاء بل يكون الجزاء مستفادا من قوله ولا ينقض وقوله فانه على يقين
توطئة له والمعنى انه ان لم يستيقن النوم فهو مستيقن لوضوئه السابق ويثبت
على مقتضى يقينه ولا ينقضه فيخرج قوله لا تنقض عن كونه بمنزلة الكبرى فيصير عموم
اليقين وارادة الجنس منه اوهن لكن الانصاف ان الكلام مع ذلك لا يخلو عن ظهور
خصوصا بضميمة الاخبار الاخر الآتية المتضمنة لعدم نقض اليقين بالشك وربما
يورد على ارادة العموم من اليقين ان النفي الوارد على العموم لا يدل على السلب الكلي
وفيه ان العموم مستفاد من الجنس في حيز النفي فالعموم بملاحظة النفي كما في لا رجل في
الدار لا في حيزه كما في لم آخذ كل الدراهم ولو كان اللام لاستغراق الافراد كان الظاهر بقرينة
المقام والتعليل وقوله ابدا هو ارادة عموم النفي لا نفي العموم وقد اورد على الاستدلال
بالصحيحة بما لا يخفى جوابه على الفطن والمهم في هذا الاستدلال اثبات ارادة الجنس
من اليقين ومنها صحيحة زرارة مضمرة ايضا قال قلت له اصاب ثوبي دم رعاف
او غيره او شيء من المني فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء فحضرت الصلوة ونسيت ان بثوبي
شيئا وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك قال عليه السلام تعيد الصلوة وتغسله قلت فان لم
اكن رأيت موضعه وعلمت انه اصابه فطلبته ولم اقدر عليه فلما صليت وجدته قال
تغسله وتعيد قلت فان ظننت انه اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت ولم ار شيئا فصليت
فيه فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من
طهارتك فشككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا قلت فاني قد علمت
انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى
تكون على يقين من طهارتك قلت فهل علي ان شككت انه اصابه شيء ان انظر فيه قال لا
ولكنك انما تريد ان تذهب بالشك الذي وقع من نفسك قلت ان رأيته في ثوبي وانا في الصلوة
قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيته وان لم تشك ثم رأيته رطبا
قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي

تلك

للذان نقض اليقين بالشك الحديث والتقريب كما في الصحيحة الأولى وارادة الجنس من اليقين
لعله اظهر هنا واما فقه الحديث فبيانه ان مورد الاسئلة لا يحتمل وجهين احدهما ان يكون
مورد السؤال فيه ان راى بعد الصلوة نجاسة يعلم انها هي التي خفيت عليه قبل الصلوة وح
فالمراد اليقين بالطهارة قبل ظن الاصابة والشك حين ارادة الدخول في الصلوة لكن
عدم نقض ذلك اليقين بذلك الشك انما يصلح علة لمشروعية الدخول في العبادة المشروطة
بالطهارة مع الشك فيها وان الامتناع عن الدخول فيها نقض لاثار تلك الطهارة
المتيقنة لا لعدم وجوب الاعادة على من تيقن انه صلى في النجاسة كما جزم به السيد
الشارح للوافية اذ الاعادة ليست نقضا لاثر الطهارة المتيقنة بالشك بل هو
نقض باليقين بناء على ان من اثار حصول اليقين بنجاسة الثوب حين الصلوة ولو بعدها
وجوب اعادتها وربما يتخيل حسن التعليل لعدم الاعادة بملاحظة اقتضاء امتثال
الأمر الظاهري للاجزاء فيكون الصحيحة من حيث تعليلها دليلا على تلك القاعدة و
كاشفة عنها وفيه ان ظاهر قوله فليس ينبغي يعني ليس ينبغي لك الاعادة لكونه نقضا
كما ان قوله عليه السلام في الصحيحة لا ينقض اليقين بالشك ابدا عدم ايجاب اعادة الوضوء فافهم
فانه لا يخ عن دقة ودعوى ان من اثار الطهارة السابقة اجزاء الصلوة معها وعدم وجوب
الاعادة لها فوجوب الاعادة نقض لاثار الطهارة السابقة مدفوعة بان الصحة الواقعية
وعدم الاعادة للصلوة مع الطهارة المتحققة سابقا من الاثار العقلية الغير
المجعولة للطهارة المتحققة لعدم معقولية عدم الاجزاء فيها مع انه يوجب الفرق بين
وقوع تمام الصلوة مع النجاسة فلا يعيد وبين وقوع بعضها معها فيعيد كما هو ظاهر
قوله عليه السلام بعد ذلك فيعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته الا ان يحمل هذه
الفقرة كما استظهره شارح الوافية على ما لو علم الاصابة وشك في موضعها ولم يغسلها
نسيانا وهو مخالف لظاهر الكلام وظاهر قوله بعد ذلك وان لم يشك ثم رايته الخ
والثاني ان يكون مورد السؤال رؤية النجاسة بعد الصلوة مع احتمال وقوعها بعدها
فالمراد انه ليس ينبغي ان ينقض يقين الطهارة بمجرد احتمال وجود النجاسة حال الصلوة
وهذا الوجه سالم مما يرد على الاول الا انه خلاف ظاهر السؤال نعم مورد قوله عليه السلام
فليس ينبغي لك الخ هو الشك في وقوعه اول الصلوة او حين الرؤية ويكون المراد من
قطع الصلوة الاشتغال عنها بغسل الثوب مع عدم تخلل المنافي لا ابطالها ثم البناء
عليها الذي هو خلاف الاجماع لكن تفريع عدم نقض اليقين على احتمال تاخر الوقوع يابى
عن حمل اللام على الجنس فافهم ومنها صحيحة ثالثة لزرارة واذا لم يدر في ثلث هو او في اربع
وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل

الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني
عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وقد تمسك به في الوافية وقرره الشارح وتبعه
جماعة ممن تاخر عنه وفيها تامل لانه ان كان المراد بقوله عليه السلام قام فاضاف اليها اخرى القيام
للركعة الرابعة من دون التسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة حتى يكون حاصل الجواب
هو البناء على الاقل فهو مخالف للمذهب وموافق لقول العامة ومخالف لظاهر الفقرة
الاولى صدر الحديث قلت له من لم يدر في اربع هو ام في ثنتين وقد احرز ثنتين قال يركع
ركعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه من قوله يركع ركعتين
بفاتحة الكتاب فان ظاهره بقرينة تعيين الفاتحة ارادة ركعتين منفصلتين اعني صلوة
الاحتياط فتعين ان يكون المراد به القيام بعد التسليم في الركعة المرددة الى ركعة مستقلة
كما هو مذهب الامامية فالمراد باليقين كما في اليقين الوارد في الموثقة الاتية على ما صرح
به السيد المرتضى واستفيد من قوله عليه السلام في اخبار الاحتياط ان كنت قد نقصت فكذا
وان كنت قد اتممت فكذا هو اليقين بالبراءة فيكون المراد وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين
بالبراءة بالبناء على الاكثر وفعل صلوة مستقلة قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه وقد اريد من
اليقين والاحتياط في غير واحد من الاخبار هذا النحو من العمل منها قوله عليه السلام في الموثقة
الاتية اذا شككت فابن على اليقين فهذه الاخبار الامرة بالبناء على اليقين وعدم نقضه
يراد بها البناء على ما هو المتيقن من العدد والتسليم عليه مع جبره بصلوة الاحتياط ولهذا
ذكر في غير واحد من الاخبار ما يدل على ان العمل محرز للواقع مثل قوله عليه السلام الا اعلمك شيئا
اذا صنعته ثم ذكرت انك نقصت او اتممت لم يكن عليك شيء وقد تصدى جماعة تبعا للسيد
المرتضى لبيان ان هذا العمل هو الاخذ باليقين والاحتياط دون ما يقوله العامة من البناء
على الاقل ومبالغة الامام عليه السلام في هذه الصحيحة بتكرار عدم الاعتناء بالشك وتسمية
ذلك في غيرها بالبناء على اليقين والاحتياط تشعر بكونه في مقابل العامة الزاعمين بكون
مقتضى البناء على اليقين هو البناء على الاقل وضم الركعة المشكوكة ثم لو سلم ظهور الصحيحة
في البناء على الاقل المطابق للاستصحاب كان هناك صوارف عن هذا الظاهر مثل تعين حملها
ح على التقية وهو مخالف للاصل ثم ارتكاب الحمل على التقية في مورد الرواية وحمل القاعدة
المستشهد بها لهذا الحكم المخالف للواقع على بيان الواقع لكون التقية في اجراء القاعدة
في المورد لا في نفسها مخالفة اخرى للظاهر وان كان ممكنا في نفسه مع ان هذا المعنى مخالف
لظاهر صدر الرواية الابي عن الحمل على التقية مع ان العلماء لم يفهموا منها الا البناء على
الاكثر الى غير ذلك مما يوهن ارادة البناء على الاقل واما احتمال كون المراد من عدم نقض
اليقين بالشك عدم جواز البناء على وقوع المشكوك بمجرد الشك كما هو مقتضى الاستصحاب

مكن

فيكون مفاده عدم جواز الاقتصار على الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة وقوله لا يدخل
الشك في اليقين يراد به ان الركعة المشكوك فيها المبني على عدم وقوعها لا يضمها الى اليقين
اعني القدر المتيقن من الصلوة بل ياتي بها مستقلة على ما هو مذهب الخاصة ففيه من المخالفة
لظواهر الفقرات الست والسبع ما لا يخفى على المتامل فان مقتضى التدبر في الخبر احد
معنيين اما الحمل على التقية وقد عرفت مخالفته للاصول والظواهر واما حمله على وجوب
تحصيل اليقين بعدد الركعات على الوجه الاحوط وهذا الوجه وان كان بعيدا في نفسه
لكنه منحصر بعد عدم امكان الحمل على ما يطابق الاستصحاب ولا اقل من مساواته لما
ذكره هذا القائل فيسقط الاستدلال بالصحيحة خصوصا على مثل هذه القاعدة
واضعف من هذا دعوى ان حملها على وجوب تحصيل اليقين في الصلوة بالعمل على
الاكثر والعمل على الاحتياط بعد الصلوة على ما هو فتوى الخاصة وصريح اخبارهم الاخر
لا ينافي ارادة العموم من القاعدة لهذا وللعمل على اليقين السابق في الموارد الاخر و
سيظهر اندفاعها بما سيجيء في الاخبار الاتية من عدم امكان الجمع بين هذين المعنيين
في المراد من العمل على اليقين وعدم نقضه ومما ذكرنا ظهر عدم صحة الاستدلال بموثقة
عمار عن ابي الحسن عليه السلام قال اذا شككت فابن على اليقين قلت هذا اصل قال نعم
فان جعل البناء على الاقل اصلا ينافي ما جعله الشارع اصلا في غير واحد من الاخبار
مثل قوله عليه السلام اجمع لك السهو كله في كلمتين متى شككت فابن على الاكثر وقوله عليه السلام
فيما تقدم الا اعلمك شيئا الى اخر ما تقدم فالوجه فيه اما الحمل على التقية واما ما ذكره
بعض الاصحاب في معنى الرواية بارادة البناء على الاكثر ثم الاحتياط بفعل ما ينفع لاجل
الصلوة على تقدير الحاجة ولا يضر بها على تقدير الاستغناء نعم يمكن ان يقال بعدم الدليل
على اختصاص الموثقة بشكوك الصلوة فضلا عن الشك في ركعاتها فهو اصل كلي خرج منه
الشك في عدد الركعات وهو غير قادح لكن يرد عليه عدم الدلالة على ارادة اليقين السابق
على الشك ولا المتيقن السابق على المشكوك اللاحق فهو اضعف دلالة من الرواية الاتية
الصريحة في اليقين السابق لاحتمالها لارادة ايجاب العمل بالاحتياط فافهم ومنها ما عن
الخصال بسنده عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين
صلوات الله وسلامه عليه من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك
لا ينقض اليقين وفي رواية اخرى عنه عليه السلام من كان على يقين فاصابه
شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك وعدها المجلسي رحمه الله عليه
في البحار في سلك الاخبار التي يستفاد منها القواعد الكلية اقول لا يخفى
ان الشك واليقين لا يجتمعان حتى ينقض احدهما الاخر بل لا بد من اختلافهما اما

في زمان

في زمان نفس الوصفين كان يقطع يوم الجمعة بعدالة زيد في زمان ثم يشك يوم
السبت في عدالته في ذلك الزمان واما في زمان متعلقهما وان اتحد زمانهما
كان يقطع يوم السبت بعدالة زيد يوم الجمعة ويشك في زمان هذا القطع بعدالته
في يوم السبت وهذا هو الاستصحاب وليس منوطا بتعدد زمان الشك و
اليقين كما عرفت في المثال فضلا عن تاخر الاول عن الثاني وحيث ان صريح
الرواية اختلاف زمان الوصفين وظاهرها اتحاد زمان متعلقهما تعين
حملها على القاعدة الاولى وحاصلها عدم العبرة بطرو الشك في شيء
بعد اليقين بذلك الشيء ويؤيده ان النقض ح محمول على حقيقته لانه
رفع اليد عن نفس الاثار التي رتبها سابقا على المتيقن بخلاف الاستصحاب
فان المراد بنقض اليقين فيه رفع اليد عن ترتيب الاثار في غير زمان اليقين
وهذا ليس نقضا لليقين السابق الا اذا اخذ متعلقه مجردا عن التقييد
بالزمان الاول وبالجملة فمن تامل في الرواية واغمض عن ذكر بعض
ادلة الاستصحاب جزم بما ذكرناه في معنى الرواية اللهم الا ان يق بعد ظهور كون
الزمان الماضي في الرواية ظرفا لليقين ان الظاهر تجريد متعلق اليقين
عن التقييد بالزمان فان ظاهر قول القائل كنت متيقنا امس بعدالة زيد
ظاهر في ارادة اصل العدالة لا العدالة المتقيدة بالزمان الماضي وان
كان ظرفه في الواقع ظرف اليقين لكن لم يلاحظ على وجه التقييد
فيكون الشك فيما بعد هذا الزمان متعلقا بنفس ذلك المتيقن مجردا عن ذلك
التقييد ظاهرا في تحقق اصل العدالة في زمان الشك فينطبق على الاستصحاب
ثم لو سلم ان هذه القاعدة باطلاقها مخالفة للاجماع امكن تقييدها
بعدم نقض اليقين السابق بالنسبة الى الاعمال التي رتبها حال
اليقين به كالاقتداء في مثال العدالة بذلك الشخص او العمل بفتواه
او شهادته او تقييد الحكم بصورة عدم التذكر لمستند القطع السابق
واخراج صورة تذكره والتفطن لفساده وعدم قابليته لافادة القطع
لكن الانصاف ان قوله عليه السلام فان اليقين لا ينقض بالشك بملاحظة
ما سبق في الصحاح من قوله لا ينقض اليقين بالشك ظاهرها مساوقته
لها ويبعد حمله على المعنى الذي ذكرنا لكن سند الرواية ضعيف بالقاسم بن
يحيى لتضعيف العلامة له في الخلاصة وان ضعف ذلك بعض باستناده الى
تضعيف ابن الغضائري المعروف عدم قدحه فتامل ومنها مكاتبة علي بن محمد

القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه
من رمضان هل يصام ام لا فكتب عليه السلام اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية
وافطر للرؤية فان تفريع تحديد كل من الصوم والافطار على رؤية هلالي
رمضان وشوال لا يستقيم الا بارادة عدم جعل اليقين السابق مدخولا
بالشك اي مزاحما به والانصاف ان هذه الرواية اظهر ما في هذا الباب
من اخبار الاستصحاب الا ان سندها غير سليم هذه جملة ما وقفت
عليه من الاخبار المستدل بها للاستصحاب وقد عرفت عدم ظهور الصحيح
منها وعدم صحة الظاهر منها فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر و
التعاضد وربما يؤيد ذلك بالاخبار الواردة في الموارد الخاصة مثل رواية
عبد الله بن سنان الواردة فيمن يعير ثوبه الذمي وهو يعلم انه يشرب الخمر
ويأكل لحم الخنزير قال فهل علي ان اغسله فقال لا لانك اعرته اياه وهو
طاهر ولم تستيقن انه نجسه وفيها دلالة واضحة على ان وجه البناء على
الطهارة وعدم وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها ولو
كان المستند قاعدة الطهارة لم يكن معنى لتعليل الحكم بسبق الطهارة اذ
الحكم في القاعدة مستند الى نفس عدم العلم بالطهارة والنجاسة نعم
الرواية مختصة باستصحاب الطهارة دون غيرها ولا يبعد عدم القول
بالفصل بينها وبين غيرها مما يشك في ارتفاعها بالرافع ومثل قوله عليه السلام
في موثقة عمار كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر بناء على انه مسوق لبيان
استمرار طهارة كل شيء الى ان يعلم حدوث قذارته لا ثبوتها له ظاهرا
واستمرار هذا الثبوت الى ان يعلم عدمها فالغاية وهي العلم بالقذارة
على الاول غاية للطهارة ورافعة لاستمرارها فكل شيء محكوم ظاهرا
باستمرار طهارته الى حصول العلم بالقذارة فغاية الحكم غير مذكورة ولا
مقصودة وعلى الثاني غاية للحكم بثبوتها ورافعة للحكم فكل شيء يستمر الحكم
بطهارته الى كذا فاذا حصلت الغاية انقطع الحكم بطهارته لا نفسها والاصل في
ذلك ان القضية المغياة سواء كانت اخبارا عن الواقع وكانت الغاية قيدا
للمحمول كما في قولنا الثوب طاهر الى ان يلاقي نجسا ام كانت ظاهرية مغياة
بالعلم بعدم المحمول كما فيما نحن فيه قد يقصد المتكلم مجرد ثبوت المحمول
للموضوع ظاهرا او واقعا من غير ملاحظة كونه مسبوقا بثبوته له وقد يقصد
المتكلم به مجرد الاستمرار لا اصل الثبوت بحيث يكون اصل الثبوت مفروغا

والغاية وهي العلم بعدم الطهارة ٢٦

عنه

عنه والاول اعم من الثاني من حيث المورد اذا عرفت هذا فنقول ان معنى
الرواية اما ان يكون خصوص المعنى الثاني وهو القصد الى بيان الاستمرار بعد
الفراغ عن ثبوت اصل الطهارة فيكون دليلا على استصحاب الطهارة لكنه
خلاف الظاهر واما خصوص المعنى الاول الاعم منه وح لم يكن فيه دلالة على استصحاب
الطهارة وان شمل مورده الا ان الحكم فيما علم طهارته ولم يعلم طرو القذارة له ليس
من حيث سبق طهارته بل باعتبار مجرد كونه مشكوك الطهارة فالرواية تفيد
قاعدة الطهارة حتى في مسبوق الطهارة لا استصحابها بل يجري في مسبوق
النجاسة على اقوى الوجهين الآتيين في باب معارضة الاستصحاب للقاعدة
ثم لا فرق في مفاد الرواية بين الموضوع الخارجي الذي يشك في طهارته من حيث
الشبهة في حكم نوعه وبين الموضوع الخارجي المشكوك طهارته من حيث اشتباه الموضوع
الخارجي فعلم مما ذكرنا انه لا وجه لما ذكره صاحب القوانين من امتناع ارادة المعاني
الثلاثة من الرواية اعني قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية وفي الشبهة الموضوعية واستصحاب
الطهارة اذ لا مانع عن ارادة الجامع بين الاولين اعني قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية و
الموضوعية نعم ارادة القاعدة والاستصحاب معا يوجب استعمال اللفظ في معنيين لما
عرفت ان المقصود في القاعدة مجرد اثبات الطهارة في المشكوك وفي الاستصحاب خصوص
ابقائها في معلوم الطهارة سابقا والجامع بينهما غير موجود فيلزم ما ذكرنا اي من استعمال
اللفظ في المعنيين وقد خفي ذلك على بعض المعاصرين فزعم جواز ارادة القاعدة والاستصحاب
معا وانكر ذلك على صاحب القوانين فقال ان الرواية تدل على اصلين احدهما ان
الحكم الاولي للاشياء ظاهرا هي الطهارة مع عدم العلم بالنجاسة وهذا لا تعلق
له بمسألة الاستصحاب الثاني ان هذا الحكم مستمر الى زمن العلم بالنجاسة وهذا من موارد
الاستصحاب وجزئياته انتهى اقول ليت شعري ما المشار اليه بقوله هذا
الحكم مستمر الى زمن العلم بالنجاسة فان كان هو الحكم المستفاد من الاصل الاولي
فليس استمراره ظاهرا ولا واقعا مغيى بزمان العلم بالنجاسة بل هو مستمر الى زمن
نسخ هذا الحكم في الشريعة مع ان قوله حتى تعلم اذا جعل من توابع الحكم الاول الذي هو
الموضوع للحكم الثاني فمن اين يصير الثاني مغيى به اذ لا يعقل كون شيء في استعمال واحد
غاية لحكم ولحكم آخر يكون الحكم الاول المغيى موضوعا له وان كان هو الحكم الواقعي المعلوم
يعني ان الطهارة اذا ثبت واقعا في زمان فهو مستمر في الظاهر الى زمن العلم بالنجاسة
فيكون الكلام مسوقا لبيان الاستمرار الظاهري فيما علم ثبوت الطهارة له واقعا في زمان
فان هذا من بيان اصل قاعدة الطهارة من حيث هي للشيء المشكوك من حيث هو مشكوك

ومنشأ الاشتباه في هذا المقام ملاحظة عموم القاعدة لمورد الاستصحاب فيتخيل ان الرواية
تدل على الاستصحاب وقد عرفت ان دلالة الرواية على طهارة مستصحب الطهارة غير دلالتها
على اعتبار استصحاب الطهارة والا فقد اشرنا الى ان القاعدة لتشمل مستصحب النجاسة ايضا
باستصحابه ونظير ذلك ما صنعه صاحب الوافية حيث ذكر روايات اصالة الحل الواردة في مشتبه
الحكم او الموضوع في هذا المقام ثم اورد على نفسه كان ينبغي ذكر ادلة اصالة البراءة لانها ايضا متصادقة
مع الاستصحاب من حيث المورد والتحقيق ان الاستصحاب من حيث هو مخالف للقواعد الثلث البراءة
والحل والطهارة وان تصادقت مواردها فثبت من جميع ما ذكرنا ان المتعين حمل الرواية المذكورة
على احد المعنيين والظاهر ارادة القاعدة نظير قوله كل شيء لك حلال لان حمله على الاستصحاب
وحمل الكلام على ارادة خصوص الاستمرار فيما علم طهارته سابقا خلاف الظاهر اذ ظاهر الجملة
الخبرية اثبات اصل المحمول للموضوع لا اثبات استمراره في مورد الفراغ عن ثبوت اصله نعم
قوله حتى تعلم يدل على استمرار المغيى لكن المغيى الحكم بالطهارة يعني هذا الحكم الظاهري مستمر
الى ان تعلم لا ان الطهارة الواقعية المفروغ عنها مستمرة ظاهرا الى زمن العلم ومنها قوله عليه السلام الماء
كله طاهر حتى تعلم انه نجس وهو وان كان متحدا مع الخبر السابق من حيث الحكم والغاية كما عرفت الا
ان الاشتباه في الماء من غير جهة عروض النجاسة للماء غير متحقق غالبا فالاولى حملها على ارادة
الاستصحاب والمعنى ان الماء المعلوم طهارته بحسب اصل الخلقة طاهر حتى تعلم اي مستمر طهارته
المفروضة الى حين العلم بعروض القذارة له سواء كان الاشتباه وعدم العلم من جهة الاشتباه في الحكم كالقليل
الملاقي للنجس والبئر او كان من جهة الاشتباه في الامر الخارجي كالشك في ملاقاته للنجاسة او نجاسة
ملاقيه ومنها قوله عليه السلام اذا استيقنت انك توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن
انك احدثت ودلالته على استصحاب الطهارة ظاهرة ثم ان اختصاص ما عدا الاخبار العامة
بالقول المختار واضح واما الاخبار العامة فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجية
الاستصحاب في جميع الموارد وفيه تأمل قد فتح بابه المحقق الخوانساري في شرح الدروس وتوضيحه
ان حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية في نقض وقد يطلق على مطلق رفع اليد ولو لعدم
المقتضي له بعد ان كان آخذا به فالمراد من النقض عدم الاستمرار عليه اذا عرفت هذا فنقول ان
الامر يدور بين ان يكون المراد بالنقض مطلق ترك العمل وترتيب الاثر وهو المعنى الثالث ويبقى المنقوض
عاما لكل يقين وبين ان يراد من النقض ظاهره وهو المعنى الثاني المختص بالموارد التي يوجد فيها
هذا المعنى فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار ولا يخفى رجحان هذا على الاول لان
الفعل الخاص يصير مخصصا لمتعلقه العام كما في قول القائل لا تضرب احدا فان الضرب قرينة
على اختصاص العام بالاحياء ولا يكون عمومه للاموات قرينة على ارادة مطلق الضرب عليه كسائر
الجمادات ثم لا يتوهم الاحتياج حينئذ الى تصرف في اليقين بارادة المتيقن منه لان التصرف لازم على كل

حال

حال فان النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه لا يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير بل المراد
نقض ما كان على يقين منه وهو الطهارة السابقة او احكام اليقين والمراد باحكام اليقين ليس
نفس احكام نفس وصف اليقين اذ لو فرضنا حكما شرعيا محمولا على نفس صفة اليقين ارتفع
بالشك قطعا كمن نذر فعلا في مدة اليقين بحيوة زيد بل المراد احكام المتيقن المثبتة له من جهة اليقين
وهذه الاحكام كنفس المتيقن ايضا لها استمرار شأني لا يرتفع الا بالرافع فان جواز الدخول في
الصلوة امر مستمر الى ان يحدث ناقضها وكيف كان فالمراد اما نقض المتيقن والمراد رفع اليد عن مقتضاه و
ويمكن ان يستفاد من بعض الامارات ارادة المعنى الثالث مثل قوله عليه السلام بل ينقض الشك باليقين وقوله
ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وقوله اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية
فان مورده استصحاب بقاء رمضان والشك فيه ليس الشك في الرافع كما لا يخفى وفي رواية الاربعمائة
من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك وقوله عليه السلام اذا شككت فابن على
اليقين فان المستفاد من هذه وامثالها ان المراد بعدم النقض عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف لليقين
اليقين السابق نظير قوله عليه السلام اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء وقوله لا يدخله
الشك صم للرؤية وافطر للرؤية فان مورده استصحاب بقاء رمضان والشك فيه ليس في الرافع كما
لا يخفى هذا ولكن الانصاف ان شيئا من ذلك لا يصلح لصرف لفظ النقض عن ظاهره لان قوله بل ينقض
الشك باليقين معناه رفع الشك لان الشك مما اذا حصل لا يرتفع الا برافع واما قوله عليه السلام من كان على يقين
فشك فقد عرفت ان قوله اذا شككت فابن على اليقين غير ظاهر في الاستصحاب مع امكان ان يجعل قوله
فان اليقين لا ينقض بالشك ولا يدفع به قرينة على اختصاص صدر الرواية بموارد النقض مع ان الظاهر من المضي
الجري على مقتضى الداعي السابق وعدم التوقف الا لصارف نظير قوله عليه السلام اذا كثر عليك الشك فامض
على صلواتك ونحوه فهو ايضا مختص بما ذكرنا واما قوله اليقين لا يدخله الشك فتفريع الافطار للرؤية
عليه من جهة استصحاب الاشتغال بصوم رمضان الى ان يحصل الرافع وبالجملة فالمتأمل المنصف يجد
هذه الاخبار لا تدل على ازيد من اعتبار اليقين السابق عند الشك في الارتفاع برافع احتج للقول
الاول بوجوه منها انه لو لم يكن الاستصحاب حجة لم يستقم استفادة الاحكام من الادلة اللفظية لتوقفها
الى اصالة عدم القرينة والمعارض والمخصص والمقيد والناسخ والمنسوخ وفيه ان تلك الاصول قواعد
لفظية مجمع عليها بين العلماء وجميع اهل اللسان في باب الاستفادة مع اتفاق الاصوليين على عدمه لا يستلزم
القول بها القول باعتبار الاستصحاب مط اما لكونها مجمعا عليها بالخصوص واما لرجوعها الى الشك في
الرافع ومنها ما ذكره المحقق في المعارج وهو ان المقتضي للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعا فيجب الحكم
بثبوته في الآن الثاني اما ان المقتضي ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا
فلان العارض احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك معارض باحتمال عدمه فيكون كل
منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن الرافع انتهى وفيه ان المراد بالمقتضي اما العلة

التامة للحكم او العلم به اعني الدليل والمقتضي بالمعنى الاخص وعلى التقديرين الاول فلا بد من ان يراد من ثبوته ثبوته في الزمان الاول ومن المعلوم عدم اقتضاء ذلك لثبوت المعلول والمدلول في الان الثاني اصلا وعلى الثاني فلا بد من ان يراد ثبوته في الزمان الثاني مقتضيا للحكم وفيه مع انه لو اختص من المدعى عن مجرد احتمال عدم الرافع لا يثبت العلم ولا الظن بثبوت المقتضي بالفتح والمراد من معارضة احتمال الرافع باحتمال عدمه الموجبة للتساقط انه كما ان سقوط الاحتمالين فيه مستلزم وان كان سقوط المحتملين عن الاعتبار حتى لا يحكم بالرافع ولا بعدمه فمقتضى ذلك التوقف عن الحكم بثبوت المقتضي بالفتح لا بثبوته وربما يحكى ابدال قوله فيجب الحكم بثبوته بقوله فيظن ثبوته ويحتمل ان يكون هذا ابعد عن الايراد ومرجعه الى دليل آخر ذكره العضدي وغيره وهو ان ما ثبت في وقت ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء وسيجيء ما فيه ثم ان ظاهر هذا الدليل دعوى القطع سيقا الحالة السابقة ولم يعرف هذه الدعوى من احد واعترف معه في المعارج في اجوبة النافين صرح بدعوى رجحان البقاء ويمكن ان يريد به اثبات البقاء على الحالة السابقة ولو مع عدم الحكم وهو في غاية البعد عن عمل العقلاء بالاستصحاب في امورهم والظاهر ان مرجع هذا الدليل الى ان اذا احرز المقتضي شك في المانع بعد تحقق المقتضي وعدم المانع في السابق يبنى على عدمه ووجود المقتضي يمكن ان يستفاد من كلام السابق في قوله والذي نختاره ان مراده بالمقتضي للحكم دليله وان المراد ما العارض احتمال طرو المخصص لذلك الدليل فرجع الى ان الشك في تخصيص العام او تقييد المطلق لا عبرة به كما يظهر من تمثيله بالنكاح والشك في حصول الطلاق ببعض الالفاظ فانه اذا دل الدليل على ان عقد النكاح يحدث علاقة الزوجية وعلم من الدليل دوامها ووجد في الشرع ما يثبت كونه رافعا لها ثم شك في شيء انه رافع مستقل او فرد من ذلك الرافع ام لا وجب العمل به وان الزوجية عملا بالعموم الى ان يثبت المخصص وهذا حق وعليه عمل العلماء كافة نعم ولو شك في صدق الرافع على موجود خارجي لشبهة كظلمة او عدم الخبرة ففي العمل بالعموم حينئذ كما اذا قيل اكرم العلماء الا زيدا مثلا في انسان انه زيد او عمرو قولان في باب العام المخصص اصحهما عدم الاعتبار بذلك العام لكن كلام المحقق في الشبهة الحكمية بل مفروض كلام القوم ايضا اعتبار الاستصحاب فيها المعدود من ادلة الاحكام فيها دون مطلق الشبهة الحكمية بل معروض كلام القوم ايضا اعتبار الاستصحاب هذا غاية ما امكننا من توجيه الدليل المذكور لكن الذي يظهر بالتامل عدم استقامته في نفسه وعدم انطباقه على قول المتقدم والذي نختاره واخراجه للمدعى عن عنوان الاستصحاب كما نبه عليه في المعالم وتبعه غيره ومنها ان الثابت في الزمان الاول ممكن الثبوت في الان الثاني والا لم يحتمل البقاء فيثبت بقاؤه ما لم يتجدد مؤثر العدم لاستحالة خروج الممكن عما عليه لا لمؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر فالراجح بقاؤه فيجب العمل عليه وفيه منع استلزام عدم العلم بالمؤثر رجحان عدمه المستلزم لرجحان البقاء مع ان مرجع هذا الوجه الى ما ذكره العضدي وغيره من ان ما تحقق وجوده

ولم يظن عدمه ولم يعلم عدمه فهو مظنون البقاء ومحصل الجواب عن هذا وامثاله من ادلتهم الراجعة الى دعوى حصول الظن بالبقاء منع كون مجرد وجود الشيء سابقا مقتضيا للظن ببقائه كما يشهد له تتبع موارد الاستصحاب مع انه ان اريد اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعي يعني لمجرد كونه لو خلي وطبعه يفيد الظن بالبقاء وان لم يفده فعلا لمانع ففيه انه لا دليل على اعتباره اصلا وان اريد اعتباره عند حصول الظن فعلا منه فهو وان استقام على ما يظهر من بعض من قارب عصرنا من اصالة حجية الظن الا ان القول باعتبار الاستصحاب بشرط حصول الظن الشخصي منه حتى انه في المورد الواحد يختلف الحكم باختلاف الاشخاص والازمان وغيرها لم يقل به احد فيما اعلم الا ما يظهر من شيخنا البهائي قده في عبارته المتقدمة وما ذكره قدس سره مخالف للاجماع ظاهرا للاجماع لان بناء العلماء في العمل بالاستصحاب في الاحكام الجزئية والكلية والموضوعات خصوصا العدميات على عدم مراعاة الظن الفعلي ثم ان ظاهر كلام العضدي حيث اخذ في افادته الظن بالبقاء عدم الظن بالارتفاع ان الاستصحاب امارة حيث لا امارة وليس في الامارات ما يكون كذلك نعم لا يمتنع ان يكون الغلبة كذلك وكيف كان فقد عرفت منع افادة مجرد اليقين بوجود الشيء للظن ببقائه وقد استظهر بعض تبعا لبعض بعد الاعتراف بذلك ان المنشأ في حصول الظن غلبة البقاء في الامور القارة قال السيد ره الشارح للوافية بعد دعوى رجحان البقاء ان الرجحان لا بد له من موجب لان وجود كل معلول يدل على وجود علته اجمالا وليس ههنا الا اليقين المتقدم بنفسه لان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم ولا يمكن ان يكون هي كون الاغلب في افراد الممكن القار ان يستمر وجوده بعد التحقق فيكون رجحان وجود هذا الممكن الخاص للالحاق بالاعم الاغلب هذا اذا لم يكن رجحان الدوام مؤيدا بعادة او امارة والا فيقوى بهما وقس على الوجود حال العدم اذا كان يقينيا انتهى كلامه ودفع مقامه فيه ان المراد بغلبة البقاء ليست غلبة البقاء ابد الآباد بل المراد البقاء على مقدار خاص من الزمان ولا ريب ان ذلك المقدار الخاص ليس امرا مضبوطا في الممكنات ولا في المستصحبات والقدر المشترك بين الكل او الجزء او الاغلب منه معلوم التحقق في مورد الاستصحاب وانما الشك في الزائد وان اريد بقاء الاغلب الى زمان الشك فانه ربما غلب الموجودات السابقة بقوله مع الرافع ان كان لا نعلم بقاء الاغلب في زمان الشك لعدم الرابط بينها وعدم استناد البقاء فيها الى جامع كما لا يخفى بل المراد البقاء في كل واحد منها مستند الى ما هو مفقود في غيره نعم بعضها يتشارك في مناط البقاء وبالجملة فمن الواضح ان بقاء الموجودات المشاركة مع نجاسة الماء المتغير في الوجود من الجواهر والاعراض في زمان الشك في النجاسة لذهاب التغير المشكوك مدخليته في بقاء النجاسة لا يوجب الظن ببقائها وعدم مدخلية التغير فيها وهكذا الكلام في كل ما شك في بقائه لاجل الشك في استعداده للبقاء وان اريد به ومن هنا يظهر ضعف ما وجه به كلام السيد المتقدم صاحب القوانين بعد ما تبعه في الاعتراف بان هذا الظن ليس منشأه محض الحصول في الان السابق لان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم قال بل لانا

لما تتبّعنا الامور الخارجية من الاعدام والموجودات وجدناها مستمرة بوجودها الاول على حسب
استعدادها وتفاوتها وتفاوت مراتبها فنحكم فيما لم نعلم حالها بعد ما وجدناه في الغالب الحاقا بالاعم الاغلب
ثم ان كل نوع من انواع الممكنات يلاحظ ان الحكم ببقائه بحسب ما غلب في افراد ذلك النوع فالاستعداد
الحاصل من الجدران القديمة يقتضي مقدارا من البقاء بحسب العادة والاستعداد الحاصل للانسان
يقتضي مقدارا منه وللفرس مقدارا اخر وللحشرات مقدارا اخر ولدود القز والبق والذباب
مقدارا اخر وكذلك الرطوبة في الصيف والشتاء فهنا مرحلتان الاولى اثبات الاستمرار في الجملة والثانية
اثبات مقدار الاستمرار ففيما جهل حاله من الممكنات القارة يثبت ظن الاستمرار في الجملة بملاحظة
حال اغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت انواعها وظن مقدار خاص من الاستمرار بملاحظة
حال النوع الذي هو من جملتها فالحكم الشرعي مثلا نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة
الاحكام الصادرة من الموالي الى العبيد وقد يلاحظ من جهة ملاحظة سائر الاحكام الشرعية
فاذا اردنا التكلم في اثبات الحكم الشرعي فناخذ الظن الذي ادعيناه من ملاحظة اغلب الاحكام
الشرعية لانه الانسب والاقرب اليه وان امكن ذلك بملاحظة احكام سائر الموالي وعزائم سائر
العباد ثم ان الظن الحاصل من الغلبة في الاحكام الشرعية محصله انا نرى اغلب الاحكام الشرعية
مستمرة بسبب دليله الاول بمعنى انها ليست احكاما انية مختصة بان الصدور وذيل بفهم من حاله من جهة امر خارج
عن الدليل انه يريد استمرار ذلك الاولى من دون دلالة الحكم الاول على الاستمرار فاذا رأينا
منه في مواضع عديدة انه اكتفى في ابتداء الحكم بالامر المطلق القابل للاستمرار وعدمه ثم علمنا
ان مراده من الامر الاول الاستمرار نحكم فيما لم يظهر مراده الاستمرار الحاقا بالاغلب فقد حصل
الظن بالدليل في قول الشارع بالاستمرار وكذلك الكلام في موضوعات الاحكام من الامور الخارجية
فان غلبة البقاء يورث الظن القوي ببقائه ايضا انتهى فيظهر ضعف هذا التوجيه مما اشرنا اليه من
ان الشك في الحكم الشرعي قد يكون من جهة الشك في مقدار استعداده وقد يكون من جهة الشك
في تحقق الرافع الاول فليس فيه نوع ولا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد مثلا اذا شككنا
في مدخلية التغير في النجاسة حدوثا وارتفاعا وعدمها فهل ينفع في حصول الظن بعدم المدخلية
تتبع الاحكام الشرعية الاخر مثل احكام الطهارات والنجاسات فضلا عن احكام المعاملات
والسياسات فضلا عن احكام الموالي الى العبيد وبالجملة فكل حكم شرعي او غيره تابع لخصوص ما في
نفس الحاكم من الاغراض والمصالح متعلق بما هو موضوع له وله في تحققه ولا لغيره من الحكم المغاير له
لو اتفق موافقته لكان بمجرد الاتفاق من دون ربط وفرضنا لو شك واحد من العبيد في مدخلية شيء
في حكم مولاه حدوثا وارتفاعا فتتبع لاجل الظن بعدم المدخلية وبقاء الحكم بعد ارتفاع ذلك الشيء
احكام سائر الموالي بل احكام هذه الموالي المغايرة للحكم المشكوك موضوعا ومحمولا عد من
اسفه السفهاء واما الثاني وهو الشك في الرافع فان كان الشك في رافعية الشيء للحكم فهو ايضا لا دخل

لدبار

له باثر الاحكام الاخرى ان الشك في رافعية المذي للطهارة لا ينفع فيه تتبع موارد الشك
في الرافعية مثل ارتفاع النجاسة بالغسل مرة او نجاسة الماء بالاتمام كرا او ارتفاع طهارة الثوب
والبدن بعصير العنب والزبيب والتمر واما الشك في وجود الرافع وعدمه فالكلام فيه هو الكلام
في الامور الخارجية ومحصل الكلام ان المراد بدانه يحصل الظن بالبقاء اذا فرض له صنف او نوع
يكون الغالب في افراده البقاء فلا ينكره ولذا نظن عدم النسخ عند الشك فيه لكنه يحتاج الى
ملاحظة الصنف والتامل حتى لا يحصل التغاير فان المتطهر في الصبح اذا شك في وقت الضحى في بقاء
طهارته واراد اثبات ذلك بالغلبة فلا ينفعه تتبع الموجودات الخارجية مثل بياض ثوبه
وطهارته وحيوة زيد وفقوده وعدم ولادة الحمل الفلاني ونحو ذلك نعم لو لوحظ صنف هذا المتطهر
في وقت الصبح المتحد او المتقارب مما له مدخل فيه في بقاء الطهارة ووجد الاغلب متطهرا في هذا
الزمان حصل الظن ببقاء طهارته وبالجملة فما ذكره من ملاحظة اغلب الصنف لحصول الظن بحق
الا ان البناء على هذا في الاستصحاب يسقطه عن الاعتبار في اكثر موارده ان بني على ملاحظة الا
نواع البعيدة والجنس البعيد او الابعد وهو الممكن القار كما هو ظاهر كلام السيد المتقدم فقد عرفت ما
تقدم من القطع بعدم جامع بين مورد الشك وموارد الاستقراء يصلح لاستناد البقاء اليه
في مثله لا يحصل الظن بالالحاق لانه لا بد في الظن بلحوق المشكوك بالاغلب من الظن اولا بثبوت
الوصف او الحكم الجامع فيحصل الظن بثبوته في الفرد المشكوك ومما يشهد بعدم حصول الظن بالبقاء
اعتبار الاستصحاب في موردين نعلم بمخالفة احدهما للواقع فان المتطهر بمايع شك في كونه
بولا او ماء يحكم باستصحاب طهارة بدنه وبقاء حدثه مع ان الظن بهما محال وكذا الحوض الواحد
اذا صب فيه الماء تدريجا فبلغ الى موضع شك في بلوغ مائه كرا فانه يحكم ببقاء قلته فاذا امتلأ واخذ
منه الماء تدريجا الى ذلك الموضع فيشك حينئذ في نقصه عن الكر فيحكم ببقاء كريته مع ان الظن بالقلة في الاول
وبالكرية في الثاني محال ثم ان اثبات حجية الظن المذكور على تقدير تسليمه ولهذا خرط القتاد خصوصا في
الشبهة الخارجية التي لا يعتبر فيها الغلبة اتفاقا فان اعتبار استصحاب طهارة الماء من جهة الظن الحاصل
من الغلبة وعدم اعتبار الظن بنجاسته من غلبة اخرى كطين الطريق مثلا مما لا يجتمعان وكذا اعتبار
قول المنكر من باب الاستصحاب مع الظن بصدق المدعي لاجل الغلبة فمنها بناء العقلاء على ذلك في
جميع امورهم كما ادعاه العلامة في النهاية واكثر من تأخر عنه وزاد بعضهم انه لولا ذلك لاختل نظام
العالم واساس عيش بني ادم وزاد اخر ان العمل على الحالة السابقة امر مركوز في النفوس حتى الحيوانات الا ترى
ان الحيوانات تطلب عند الحاجة المواضع التي عهدت فيها الماء والكلاء والطيور تعود من الاماكن البعيدة
الى اوكارها ولولا البناء على ابقاء ما كان على ما كان لم يكن وجه لذلك والجواب ان بناء العقلاء انما
نسلم في موضع يحصل لهم الظن بالبقاء لاجل الغلبة فانهم في امورهم عاملون بالغلبة سواء وافقت الحالة
السابقة او خالفتها الا ترى انهم لا يكاتبون من عهدوه في حال لا يغلب فيه السلامة فضلا عن المهالك الا

على سبيل الاحتياط لاحتمال النجوة ولا يرسلون اليه الصانع للتجارة ولا يجعلون اوصيا في الاموال او قيما على الاطفال ولا يفلد ومنه في هذا الحال اذا كان من اهل الاستدلال ودن بهم لو شكوا في نسخ الحكم يبنون على عدمه لو شكوا في رافعية المذى شرعا للطهارة فلا يبنون على عدمها و بالجملة فالذى ظن انهم جيرا بنى في الشك في الحكم الشرعى من غير جهة النسخ على الاستصحاب نعم الانصاف انهم لو شكوا في بقاء حكم شرعى فليس عندهم كالشك في حدوثه في البناء على العدم ولعل هذا من جهة عدم وجدان الدليل بعد الفحص فانها امارة على العدم لما علم من بناء الشارع على التبليغ فظن عدم الورود يستلزم الظن بعدم الوجود والكلام في اعتبار هذا الظن بمجرده من غير ضم حكم العقل بقبح التعبد بما لا يعلم في باب اصل البراءة قال في العدة بعد ما اختار عدم اعتبار الاستصحاب في مثل المتيمم الداخل في الصلوة والذى يمكن ان ينصر به طريقة استصحاب الحال ما اومانا اليه من ان يقال لو كانت الحالة الثانية مغيرة للحكم الاول لكان عليه دليل واذا تتبعنا جميع الادلة فلم نجد فيها ما يدل على ان الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى دل على ان حكم الحالة الاولى باق على ما كان فان قيل هذا رجوع الى الاستدلال بطريق اخر وذلك خارج عن استصحاب الحال قيل ان الذى نريد باستصحاب الحال هذا الذى ذكرناه واما غير ذلك فلا يكاد يحصل غرض القائل به انتهى احتج النافون بوجوه منها ما عن الذريعة وفي الغنية من ان المتعلق بالاستصحاب يثبت الحكم عند التحقيق من غير دليل توضيح ذلك انهم يقولون قد ثبت بالاجماع على من شرع في الصلوة بالتيمم وجوب المضى فيها قبل مشاهدة الماء فيجب ان يكون على هذا الحال بعد المشاهدة وهذا منهم جمع بين الحالتين في حكم من غير دليل يقتضى الجمع بينهما لان اختلاف الحالتين لا شبهة فيه لان المصلى غير واجد للماء في احديهما وواجد في الاخرى فلا يجوز التسوية بينهما من غير دلالة فاذا كان الدليل لا يتناول الا الحالة الاولى وكانت الحالة الاخرى عارية منه لم يجز ان يثبت فيها مثل الحكم انتهى اقول ان كان محل الكلام فيما كان الشك لتخلف وصف وجودى او عدمى متحقق سابقا يشك في مدخليته في اصل الحكم او بقائه فالاستدلال المذكور متين جدا لان الفرض عدم دلالة دليل الحكم الاول وفقد دليل عام يدل على استصحاب كل حكم ثبت في الحالة الاولى في الحالة الثانية لان عمدة ما ذكروه من الدليل هي الاخبار المذكورة وقد عرفت اختصاصها بمورد يتحقق معنى النقض وهو الشك من جهة الرافع نعم قد يتخيل كون مثال التيمم من قبيل الشك من جهة الرافع لان الشك في انتقاض التيمم بوجدان الماء في الصلوة كانتقاضه بوجدانه قبلها سواء قلنا بان التيمم رافع للحدث ام قلنا انه مبيح لان الاباحة ايضا مستمرة الى ان ينتقض بالحدث او بوجدان الماء ولكنه فاسد من حيث ان وجدان الماء ليس من الروافع والنواقض بل الفقدان الذى هو وصف المكلف لما كان ماخوذا في صحة التيمم حدوثا وبقاء في الجملة كان الوجدان رافعا لوصف الموضوع الذى هو المكلف فهو نظير التغير الذى يشك في زوال

الشرعية

احتجاج النافين

التسوية

المرتضى

النجاسة بزواله

النجاسة بزواله فوجدان الماء ليس كالحدث وان قرن به في قوله عليه السلام حين سئل عن جواز الصلوات المتعددة بتيمم واحد نعم ما لم يحدث او يجد ماء لان المراد من ذلك تحديد الحكم بزوال المقتضى او طرو الرافع وكيف كان فان كان محل الكلام في الاستصحاب اعم من قبيل هذا المثال فالحق مع المنكرين لما ذكروه وان شمل ما كان من قبيل مثالهم الاخر وهو الشك في رافعية الخارج من غير السبيلين قلنا ان اثبات الحكم بعد خروج الخارج ليس من غير دليل بل الدليل ما ذكرنا من الوجوه الثلثة مضافا الى امكان التمسك بما ذكرنا في توجيه كلام المحقق في المعارج لكن عرفت ما فيه من التامل ثم انه اجاب في المعارج عن الدليل المذكور بان قوله عمل بغير دليل غير مسلم لان الدليل دل على ان الثابت لا يرتفع الا برافع فاذا كان النقدير تقدير عدمه كان بقاء الثابت راجحا في نظر المجتهد والعمل بالراجح لازم انتهى وكان مراده تقدير عدم الرافع عدم العلم به وقد عرفت ما في دعوى حصول الظن بالبقاء بمجرد ذلك الا ان رجع الى عدم الدليل بعد الفحص الموجب للظن بالعدم ومنها انه لو كان الاستصحاب حجة لوجب فيمن علم زيدا في الدار ولم يعلم بخروجه منها ان يقطع ببقائه فيها وكذا كان يلزم اذا علم بانه حي ثم انقضت مدة لم يعلم فيها بموته ان يقطع ببقائه وهو باطل وقال في محكي الذريعة قد ثبت في العقول ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لم يحسن اعتقاد استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد ولا يجوز استصحاب الحال الاولى وقد صار كونه في الدار في الزمان الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها واجاب في المعارج عن ذلك بانا لا ندعي رجحان الاعتقاد ببقائه وهذا يكفي في العمل به اقول قد عرفت مما سبق منع حصول الظن بكليته ومنع حجيته ومنها انه لو كان حجة لزم التناقض اذ كما يقال كان للمصلي قبل وجدان الماء المضي في صلوته فكذا بعد الوجدان كذلك يقال ان وجدان الماء قبل الدخول في الصلوة كان ناقضا للتيمم فكذا بعد الدخول او يقال الاشتغال بصلوة متيقنة ثابت قبل فعل هذه الصلوة فيستصحب قال في المعتبر استصحاب الحال ليس حجة لان شرعية الصلوة بشرط عدم الماء لا يستلزم الشرعية معه ثم ان مثل هذا لا يسلم عن المعارض لانك تقول الذمة مشغولة بالصلوة قبل الاتمام فكذا بعده انتهى واجاب عن ذلك في المعارج بمنع وجود المعارض في كل مقام ووجود المعارض في الادلة المظنونة لا يوجب سقوطها حيث يسلم عن المعارض اقول لو بني على معارضة الاستصحاب بمثل استصحاب الاشتغال لم يسلم الاستصحاب في موضع عن المعارض اذ قلما ينفك مستصحب عن اثر حادث يراد ترتبه على بقائه فيقال الاصل عدم ذلك الاثر والاولى في الجواب انا اذا قلنا باعتبار الاستصحاب لافادته الظن بالبقاء فاذا ثبت ظن البقاء في شيء لزمه عقلا ظن ارتفاع كل امر فرض كون بقاء المستصحب رافعا له او جزءا اخيرا له فلا يعقل الظن ببقائه فان ظن بقاء طهارة ماء غسل به ثوب نجس او توضأ به محدث مستلزم عقلا لطهارة ثوبه وبدنه وبراءة ذمته بالصلوة بعد تلك الطهارة وكذا الظن بوجوب المضي في الصلوة يستلزم الظن بارتفاع اشتغال الذمة بمجرد اتمام تلك الصلوة وفرض ثم لو كان

العكس مدفوع بما سيجيء توضيحه من عدم امكانه وكذا اذا قلنا باعتباره من باب التعبد بالتنزيل
الآثار الشرعية المترتبة على وجود المستصحب او عدمه لما ستعرف من عدم امكان شمول الروايات الا
للشك السببي ومنه يظهر حال معارضة استصحاب وجوب المضي باستصحاب اشتغال الذمة بوجدان الماء
ومنها انه لو كان الاستصحاب حجة لكان بينة النفي اولى وارجح من بينة الاثبات لاعتضادها
باستصحاب النفي والجواب عنه اولا بالاشتراك هنا هذا الايراد بناء على ما صرح به جماعة من كون استصحاب
النفي المسمى بالبراءة الاصلية معتبرا اجماعا اللهم الا ان يقال ان اعتباره هنا ليس لاجل الظن او يقال ان الاجماع
انما هو على البراءة الاصلية في الاحكام الكلية فلو كان احد الدليلين معتضدا بالاستصحاب
اخذ به لا في باب الشك في اشتغال ذمة الناس فانه من محل الخلاف في باب الاستصحاب وثانيا بما ذكره
جماعة من ان تقديم بينة الاثبات لقوتها على بينة النفي وان اعتضدت بالاستصحاب اذ رب دليل اقوى من
دليلين نعم لو تكافأ دليلان رجح موافق الاصل به لكن بينة النفي لا تكافؤ بينة الاثبات الا ان يرجع
الى نوع من الاثبات فيتكافئان وح فالوجه تقديم بينة النفي لو كان الترجيح في البينات كالترجيح
في الادلة منوطا بقوة الظن مط او في غير الموارد المنصوصة على الخلاف كتقديم بينة الخارج وربما
تمسكوا بوجوه اخر يظهر حالها بملاحظة ما ذكرنا فيما ذكرنا من ادلتهم هذا ملخص الكلام في ادلة المثبتين
والنافين مط بقي الكلام في حجج المفصلين فنقول اما التفصيل بين العدمي والوجودي بعدم
الاعتبار في الاول والاعتبار في الثاني فهو الذي ربما يستظهر من كلام التفتازاني من عبارة العضد
في نقل الخلاف ان خلاف منكري الاستصحاب انما هو في الاثبات دون النفي وما استظهره التفتازاني
لا يخفى ظهوره عن تامل مع ان هنا اشكالا آخر قد اشرنا اليه في تقسيم الاستصحاب في تحرير محل الخلاف
وهو ان القول باعتبار الاستصحاب في العدميات يغني عن التكلم في اعتباره في الوجوديات اذ
ما من مستصحب وجودي الا وفي مورده استصحاب عدمي يلزم من الظن ببقائه الظن ببقاء المستصحب
الوجودي واقل ما يكون عدم ضده فان الطهارة لا تنفك عن عدم النجاسة والحيوة لا تنفك عن عدم
الموت والوجوب وغيره من الاحكام لا ينفك عن عدم ما عداه من اضداده والظن ببقاء هذه
الاعدام لا ينفك عن الظن ببقاء تلك الوجودات فلابد من القول باعتباره خصوصا بناء
على ما هو الظاهر المصرح به في كلام العضد وغيره من ان انكار الاستصحاب لعدم افادته الظن بالبقاء
وان كان ظاهر بعض النافين كالسيد قدس سره وغيره استنادهم الى عدم افادته للعلم بناء على ان
عدم اعتبار الظن عندهم مفروغ عنه في اخبار الآحاد فضلا عن الظن الاستصحابي وبالجملة فانكار
الاستصحاب في الوجوديات والاعتراف به في العدميات لا يستقيم بناء على اعتبار الاستصحاب
من باب الظن نعم لو قلنا باعتباره من باب التعبد من جهة الاخبار صح ان يقال ان ثبوت العدم
بالاستصحاب لا يوجب ثبوت ما قارنه من الوجودات فاستصحاب عدم اضداد الوجوب
لا يثبت الوجوب في الزمان اللاحق كما ان عدم ما عدا زيد من افراد الانسان في الدار لا يثبت

باستصحابه

باستصحابه ثبوت زيد فيها كما سيجيء تفصيله ان شاء الله تع لكن المتكلم في الاستصحاب من
باب التعبد والاخبار بين العلماء في غاية القلة الى زمان متاخري المتاخرين مع ان بعض من
وجدناهم لا يفرقون في مقارنات المستصحب بين افرادها ويثبتون بالاستصحاب جميع ما لا
ينفك عن المستصحب على التحقيق الآتي في التنبيهات الآتية ان شاء الله ودعوى ان اعتبار الاستصحاب
باب العدميات لعله ليس لاجل الظن حتى يسري الى الوجوديات المقارنة معها بل لبناء العقلاء عليها
في امورهم بمقتضى جبلتهم مدفوعة بان عمل العقلاء في معاشهم على ما لا يفيد الظن بمقاصدهم
والمضي في امورهم بمحض الشك والتردد في غاية البعد بل خلاف ما نجده من انفسنا معاشر العقلاء
واضعف من ذلك ان يدعى ان المعتبر عند العقلاء من الظن الاستصحابي هو الحاصل بالشيء من تحققه
السابق لا الظن الساري من هذا الظن الى شيء آخر وح فنقول العدم المحقق سابقا يظن بتحققه
لاحقا ما لم يعلم او يظن تبدله بالوجود بخلاف الوجود المحقق سابقا فانه لا يحصل الظن ببقائه لمجرد
تحققه السابق والظن الحاصل ببقائه من الظن الاستصحابي المتعلق بالعدمي المقارن له غير معتبر اما
مط او اذا لم يكن ذلك الوجودي من آثار العدمي المترتبة ولعله المراد بما حكاه التفتازاني عن الحنفية
من ان حيوة الغائب بالاستصحاب انما يصلح عندهم من جهة الاستصحاب لعدم انتقال ارثه الى وارثه
لا انتقال ارث مورثه اليه فان معنى ذلك انهم يعتبرون ظن عدم انتقال مال الغائب الى وارثه
لا انتقال مال مورثه اليه وان كان احد الظنين لا ينفك عن الآخر ثم ان معنى عدم اعتبار الاستصحاب
في الوجودي اما عدم الحكم ببقاء المستصحب الوجودي وان كان لترتب امر عدمي عليه كترتب عدم جواز
تزويج امرأة المفقود زوجها المترتب على حيوته واما عدم ثبوت الامر الوجودي لاجل الاستصحاب و
ان كان المستصحب عدميا فلا يترتب انتقال مال قريب الغائب اليه وان كان مترتبا على استصحاب
عدم موته ولعل هذا هو المراد بما حكاه التفتازاني عن الحنفية من ان الاستصحاب حجة في النفي دون
الاثبات وبالجملة فلم يظهر لي ما يدفع هذا الاشكال عن القول بعدم اعتبار الاستصحاب في الاثبات
واعتباره في النفي من باب الظن نعم لو قيل باعتباره في النفي من باب التعبد لم يغن ذلك عن التكلم في
الاستصحاب الوجودي بناء على ما سنحققه من انه لا يثبت بالاستصحاب الا آثار المستصحب المترتبة عليه
شرعا لكن يبقى على هذا ان هذا التفصيل مثبت للتفصيل المتقدم ولا يفترقان احدهما عن الآخر اذ
الشك في بقاء الاعدام السابقة من جهة الشك في تحقق الرافع لها وهي علة الوجود والشك في
بقاء الامر الوجودي من جهة الشك في الرافع لا ينفك عن الشك في تحقق الرافع فيستصحب عدمه
ويترتب عليه بقاء ذلك الامر الوجودي ويحتمل ان الامر الوجودي قد لا يكون من الآثار الشرعية
لعدم الرافع فلا يغني العدمي عن الوجودي مدفوع بان الشك اذا فرض من جهة الرافع فيكون الاحكام
الشرعية المترتبة على ذلك الامر الوجودي مستمرة الى تحقق ذلك الرافع فاذا حكم بعدمه عند الشك
يترتب عليه شرعا جميع تلك الاحكام فيغني ذلك عن الاستصحاب الوجودي وح فيمكن ان يحتج له بما تقدم

اما على عدم حجية الاستصحاب في الوجوديات فيما تقدم في ادلة النافين واما على حجيته في
العدميات فيما تقدم في ادلة المختار من الاجماع والاستقراء والاخبار بناء على ان بقاء المشكوك
في بقائه من جهة الرافع انما يحكم ببقائه لترتبه على استصحاب عدم وجود الرافع لا لاستصحابه
في نفسه فان الشاك في بقاء الطهارة من جهة الشك في وجود الرافع يحكم بعدم الرافع فيحكم من اجله ببقاء الرافع
الطهارة وح فقوله والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك وقوله لانك
كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس لك ان تنقض اليقين وغيرهما مما دل على ان اليقين لا
ينقض ولا يدفع بالشك يراد منه ان احتمال طرو الرافع لا يعتني به ولا يترتب عليه اثر النقض
فيكون وجوده كالعدم فالحكم ببقاء الطهارة السابقة من جهة الاستصحاب العدمي لا من جهة
استصحابها السابقة والاصل في ذلك ان الشك في بقاء الشيء اذا كان مسببا عن الشك في شيء
اخر فلا يجتمع معه في الدخول تحت عموم لا تنقض سواء تعارض مقتضى اليقين السابق فيهما
ام تعاضدا بل الداخل هو الشك السببي ومعنى عدم الاعتناء به زوال الشك المسبب وسيجيء
توضيح ذلك هذا ولكن فيه ان يكون الوجودي امرا خارجيا كالرطوبة يترتب عليها اثار شرعية فاذا شك
في وجود الرافع لها لم يجز ان يثبت به الرطوبة حتى يترتب عليه اثار شرعية واحكامها لما سيجيء من ان
من ان المستصحب لا يترتب عليه الا اثارها الشرعية المترتبة عليه بلا واسطة امر عادي فيتعين ح
استصحاب نفس الرطوبة واصالة عدم الرافع ان اريد بها اصالة عدم ذات الرافع كالريح المجفف للرطوبة
مثلا لم ينفع في الاحكام المترتبة شرعا على نفس الرطوبة بناء على عدم اعتبار الاصل المثبت كما سيجيء
وان اريد بها اصالة عدمه من حيث الرافعية ومرجعها الى عدم ارتفاع الرطوبة فهي وان لم يكن
يترتب عليه الا الاحكام الشرعية للرطوبة لكنها عبارة اخرى عن استصحاب نفس الرطوبة فالا
الانصاف فراق القولين في هذه المسئلة حجة من انكر اعتبار الاستصحاب في الامور الخارجية
ما ذكره المحقق الخوانساري في شرح الدروس وحكاه في حاشية له عند قول الشهيد ويحرم استعمال
الماء النجس والمشتبه على ما حكاه شارح الوافية واستظهره المحقق القمي قده من السبزواري من ان
الاخبار لا يظهر شمولها للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان
الحكم في مثل هذه الامور الذي ليس حكما شرعيا وان كان يمكن ان يصير منشأ لحكم شرعي وهذا ما يقال
ان الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به انتهى وفيه اولا ان المقصود بالاحكام الجزئية مثل طهارة
الثوب من حيث عدم ملاقاته للنجاسة ونجاسته من حيث ملاقاته لها فان بيانها ايضا ليس من وظيفة
الامام كما انه ليس وظيفة المجتهد ولا يجوز التقليد فيها وانما وظيفته من حيث كونه مبينا للشرع بيان
الاحكام الكلية وثانيا ان بيان الحكم الجزئي في المشتبهات الخارجية ليس وظيفة للشارع ولا اما
حكم الموضوع المشتبه في الخارج كالمائع المردد بين الخل والخمر حكم كلي ليس بيانه وظيفة الا للشارع وقد
قال الصادق عليه السلم كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام وذلك مثل الثوب يكون عليك الى

بقاء الرافع

يرد عليه انه مع

رجعت

اصالة عدم

القسم

مذهب المحقق الخوانساري

اخره وقد

آخره وقوله في خبر اخر ساخبرك عن الجبن وغيره ولعل التوهم نشأ من تخيل ان ظاهر لا تنقض ابقاء نفس
المتيقن السابق وليس ابقاء الرطوبة مما يقبل حكم الشارع بوجوبه بدفعه بعد النقض بالطهارة
المتيقنة سابقا فان ابقائها ليس من الافعال الاختيارية القابلة للايجاب ان المراد من الابقاء
وعدم النقض هو ترتيب الاثار الشرعية المترتبة على المتيقن فمعنى استصحاب الرطوبة ترتيب
اثارها الشرعية في زمان الشك نظير استصحاب الطهارة فطهارة الثوب ورطوبته سيان
في عدم قابلية الحكم بترتيب اثارهما الشرعية في زمان الشك فالتفصيل بين كون المستصحب من قبيل
رطوبة الثوب وكونه من قبيل طهارته لعدم شمول ادلة لا تنقض للاول في غاية الضعف نعم
يبقى في المقام ان استصحاب الامور الخارجية اذا كان معناه ترتيب اثارها الشرعية لا يظهر له
فائدة لان تلك الاثار المترتبة عليه كانت مشاركة معه في اليقين السابق فاستصحابها
يغني عن استصحاب نفس الموضوع فان استصحاب حرمة مال زيد الغائب وزوجته يغني
عن استصحاب حيوته اذا فرض ان معنى ابقاء الحيوة ترتيب اثارها الشرعية نعم قد يحتاج اجراء
الاستصحاب في اثاره الى ادنى تدبر كما في الاثار الغير المشاركة معه في اليقين السابق مثل
توريث الغائب من قريبه المتوفى في زمان الشك في حيوة الغائب فان التوريث غير متحقق حال
حال اليقين بحيوة الغائب لعدم موت قريبه بعد لكن مقتضى التدبر اجراء الاستصحاب على وجه
التعليق بان يقال لو مات قريبه قبل الشك في حيوته لورث منه وبعبارة اخرى موت قريبه
قبل ذلك كان ملازما لارثه منه ولم يعلم انتفاء الملازمة فيستصحب وبالجملة الاثار المترتبة على
الموضوع الخارجي منها ما يجتمع معه في زمان اليقين به ومنها ما لا يجتمع معه في ذلك الزمان لكن
عدم الترتب فعلا في ذلك الزمان لكونه مع فرض كونه من اثاره شرعا ليس الا لمانع في ذلك الزمان
او لعدم شرط يصدق في ذلك الزمان انه لولا ذلك المانع او عدم الشرط لترتب الاثر فاذا فقد
المانع الموجود او وجد الشرط المفقود وشك في الترتب من جهة الشك في بقاء ذلك الامر
الخارجي حكم باستصحاب ذلك الترتب الشأني وسيأتي لذلك مزيد توضيح في بعض التنبيهات الاتية
هذا ولكن التحقيق في موضع جريان الاستصحاب في الامر الخارجي لا يجري استصحاب الاثر المترتب عليه
فاذا شك في حيوة زيد فلا سبيل الى اثبات اثار حيوته الا بحكم الشارع بعدم جواز نقض حيوته
بمعنى وجوب ترتيب الاثار الشرعية المترتبة على الشخص الحي ولا يغني عن ذلك اجراء الاستصحاب في
نفس الاثار بان يقال ان حرمة ماله وزوجته كانت متيقنة فيحرم نقض الشك لان حرمة المال والزوجة انما
يترتبان في السابق على الشخص الحي بوصف انه حي فالحيوة داخل في موضوع المستصحب ولا اقل من الشك في
ذلك فالموضوع فيه مشكوك في الزمن اللاحق وسيجيء اشتراط القطع ببقاء الموضوع في الاستصحاب
واستصحاب الحيوة لاحراز الموضوع في استصحاب الاثار غلط لان معنى استصحاب الموضوع ترتيب اثاره
الشرعية فتحقق ان استصحاب الاثار نفسها غير صحيح لعدم احراز الموضوع واستصحاب الموضوع كاف

بقائها عند الشك في بقائه

منه ان

منه زمان

بقاء

اليقين

في اثبات الآثار وقد اشرنا فيما مرّ وبيّنّا ان الشك المسبب عن شك آخر لا يجامع معه في الدخول
تحت عموم لا تنقض بل الداخل هو الشك السببي ومعنى عدم الاعتناء به وعدم جعله ناقضًا
اليقين زوال الشك المسبب فافهم. اما القول الخامس وهو التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي
وبين غيره فلا نعتبر في الاول فهو المصرح به في كلام المحدث الاسترابادي لكنه صرح باستثناء
استصحاب عدم النسخ مدعيًا الاجماع بل الضرورة على اعتباره قال في محكي فوائده المكية بعد ذكر
اخبار الاستصحاب ما لفظه لا يقال هذه القاعدة تقتضي جواز العمل بالاستصحاب في احكام الله تعالى
كما ذهب اليه المفيد والعلامة من اصحابنا والشافعية قاطبة ويقتضي بطلان قول اكثر علمائنا
والحنفية بعدم جواز العمل به لانا نقول هذه شبهة عجز عن جوابها كثير من فحول الاصوليين والفقهاء
وقد اجبنا عنها في الفوائد المدنية تارة بما ملخصه ان صور الاستصحاب المختلف فيها عند النظر
الدقيق والتحقيق راجعة الى انه اذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته نجريه
في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه ومن المعلوم انه اذا تبدل
قيد موضوع المسئلة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسئلتين فالذي سموه استصحابا
راجع في الحقيقة الى اسراء حكم موضوع الى موضوع آخر متحد معه في الذات مختلف معه في الصفات ومن
المعلوم عند الحكيم ان هذا المعنى غير معتبر شرعًا وان القاعدة الشريفة المذكورة غير شاملة له وتارة بان
استصحاب الحكم الشرعي وكذا الاصل اي الحالة السابقة التي خلي الشيء ونفسها كان عليها انما
يعمل بهما ما لم يظهر مخرج عنهما وقد ظهر في محل النزاع لتواتر الاخبار بان كلما يحتاج اليه الامة ورد فيه
خطاب وحكم حتى ارش الخدش وكثير مما ورد مخزون عند اهل الذكر عليهم السلام فعلم انه ورد في محل النزاع
احكام لا نعلمها بعينها وتواتر الاخبار بحصر المسائل في ثلث بين رشده وبين غيه اي مقطوع فيه
ذلك لا ريب فيه وما ليس هذا ولا ذاك وبوجوب التوقف في الثالث انتهى ما ذكره وافاد ولا يخفى ان ما
كل من نفى الاستصحاب من اصحابنا واوضحوا ذلك غاية الايضاح كما يظهر لمن راجع الذريعة والعدة
والغنية وغيرها الا انهم منعوا من اثبات الحكم الثابت لموضوع في زمان في زمان آخر من دون تغير واختلاف
في صفة الموضوع سابقًا ولاحقًا كما يشهد له تمثيلهم بعدم الاعتماد على حيوة زيد او بقاء البلد على
ساحل البحر بعد الغيبة عنهما ومنعوا افادة البناء على اليقين السابق لعدم دلالة العقل عليه ولا النقل
بناء على عدم التفاتهم الى الاخبار المذكورة لقصور دلالتها عندهم ببعض ما اشرنا اليه سابقًا او لغفلتهم عنها على البعد
الاحتمال عن ساحة من هو دونهم في الفضل ولهذا المحدث قد سلّم دلالة الاخبار على وجوب
البناء على اليقين السابق وحرمة نقضه الا انه ادعى تغاير موضوع المسئلة المتيقنة والمسئلة المشكوكة
فالحكم فيها بالحكم السابق ليس بناء على اليقين السابق وعدم الحكم به ليس نقضًا له فيرد عليه اولًا النقض
بالموارد التي ادعى الاجماع والضرورة على الاستصحاب فيها كما حكيناها عنه سابقًا فان منها
استصحاب الليل والنهار فان كون الزمان المشكوك ليلًا او نهارًا اشد تغايرًا واختلافًا مع كون الزمان

في زمان (margin)

اعتبار (margin)

تقسيم كلامه المتقدم

السابق

السابق كل من ثبوت خيار الغبن او الشفعة في الزمان المشكوك وثبوتهما في الزمان السابق ولو اريد
من الليل والنهار طلوع الفجر وغروب الشمس لا نفس الزمان كان الامر كذلك وان كان دون الاول في الظهور
لان مرجع الطلوع والغروب الى الحركة الحادثة شيئًا فشيئًا ولو اريد استصحاب احكامهما مثل جواز الاكل
والشرب وحرمتهما ففيه ان ثبوتهما في السابق كان منوطا ومتعلقا في الادلة الشرعية بزماني الليل والنهار
فاجراؤهما مع الشك في تحقق الموضوع بمنزلة ما انكره على القائلين بالاستصحاب من اجراء الحكم من موضوع
الى موضوع آخر وبما ذكرنا يظهر ورود النقض المذكور عليه في سائر الامثلة فاي فرق بين الشك في
تحقق الحدث او الخبث بعد الطهارة الذي جعل الاستصحاب فيه من ضروريات الدين وبين الشك
في كون المذي محكوما شرعا بناقضية الطهارة فان الطهارة السابقة في كل منهما كان منوطا بعدم تحقق
الرافع وهذا المناط في زمان الشك غير متحقق فكيف يسري حكم حالة وجود المناط اليه وثانيا بالحل
بان اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة الذي يتوقف صدق البناء على اليقين ونقضه بالشك
عليه امر راجع الى العرف لانه المحكّم في باب الالفاظ ومن المعلوم ان الخيار او الشفعة اذا ثبت في الزمان
الاول وشك في ثبوتهما في الزمان الثاني يصدق عرفا ان القضية المتيقنة في الزمان الاول بعينها
مشكوكة في الزمان الثاني نعم قد يتحقق في بعض الموارد الشك في احراز الموضوع للشك في مدخلية
الحالة المتبدلة فيه فلا بد من التأمل التام فانه من اعظم المزال في هذا المقام واما ما ذكره ثانيا من معارضة
قاعدة اليقين والاصل بما دل على التوقف ففيه مضافا الى ما حققناه في اصل البراءة من ضعف دلالة
الاخبار على وجوب الاحتياط وانما يدل على وجوب التحرز عن موارد الهلكة الدنيوية او الاخروية
والاخروية مختصة بموارد حكم العقل بوجوب الاحتياط من جهة القطع بثبوت العقاب اجمالا او تردده
بين المحتملات ان اخبار الاستصحاب حاكمة على ادلة الاحتياط على تقدير دلالة الاخبار عليه ايضا كما سيجيء
في مسئلة تعارض الاستصحاب مع سائر الاصول انشاء الله تعالى ثم ان ما ذكره من ان هذه شبهة عجز عن جوابها
الفحول مما لا يخفى ما فيه اذ اي اصولي او فقيه تعرض لهذه الاخبار وورود هذه الشبهة عن جوابها مع
لم يذكر في الجواب الاول عنها الا ما اشتهر بين النافين للاستصحاب ولا في الجواب الثاني الا ما اشتهر بين
الاخباريين من وجوب التوقف والاحتياط في الشبهة حجة القول السادس الذي نسبه الفاضل
التوني قدّه الى نفسه وان لم يلزم مما حققه في كلامه فانه بعد الاشارة الى الخلاف في المسئلة قال ولتحقيق
المقام لا بد من ايراد كلام يتضح به حقيقة الحال فنقول الاحكام الشرعية تنقسم الى ستة اقسام الاول
والثاني الاحكام الاقتضائية المطلوب فيها الفعل وهي الواجب والمندوب والثالث والرابع الاحكام
الاقتضائية المطلوب فيها الترك وهو الحرام والمكروه والخامس الاحكام التخييرية الدالة على الاباحة والسادس
الاحكام الوضعية كالحكم على الشيء بانه سبب لامر او شرط له او مانع له والمضايقة بمنع ان الخطاب الوضعي
داخل في الحكم الشرعي مما لا يضر فيما نحن بصدده اذا عرفت هذا فاذا ورد امر بطلب شيء فلا يخلو اما ان يكون
موقتا ام لا وعلى الاول يكون وجوب ذلك الشيء او ندبه في كل جزء من اجزاء ذلك الوقت ثابتا بذلك الامر

نعم ٧ (margin)

٢ على تقدير وجود القائل به على
سبق التأمل فيه نظهر مع
جوابها ما تقدم في القولين
السابقين حجة القول
السابع صح

فالتمسك في ثبوت الحكم في الزمان الثاني بالنص لا بالثبوت في الزمان الاول حتى يكون استصحابا
وهو ظاهر وعلى الثاني ايضا كذلك ان قلنا بافادة الامر للتكرار والامتثال للمكلف مشغول به حتى يأتي
في اي زمان كان ونسبة اجزاء الزمان اليه بنسبة واحدة في كونه اداء في كل جزء منها سواء قلنا بان الامر
للفور او للتوقيت بان الامر اذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباه جزء خفي على
المتأمل فهذا ايضا ليس من الاستصحاب في شيء ولا يمكن ان يقال اثبات الحكم في القسم الاول فيما بعد
وقته من الاستصحاب فان هذا لم يقل به احد ولا يجوز اجماعا وكذا الكلام في النهي بل هو اولى بعدم توهم
الاستصحاب فيه لان مطلقه يفيد التكرار والتخيير ايضا كذلك فالاحكام التكليفية الخمسة كالدلوك
لوجوب الظهر والكسوف لوجوب صلوته والزلزلة لصلوتها والايجاب والقبول لاباحة التصرفات
والاستمتاعات في الملك والنكاح وفيه لتحريم ام الزوجة والحيض والنفاس لتحريمهما للصوم والصلاة
الى غير ذلك فينبغي ان ينظر الى كيفية سببية السبب هل هي على الاطلاق كما في الايجاب والقبول
فان سببيته على نحو خاص وهو الدوام الى ان يتحقق المزيل وكذا الزلزلة او في وقت معين كالدلوك
ونحوه مما لم يكن السبب وقتا وكالكسوف والحيض ونحوهما مما يكون السبب وقتا للحكم فان السببية في
هذه الاشياء على نحو آخر فانها اسباب للحكم في اوقات معينة وجميع ذلك ليس من الاستصحاب
في شيء فان ثبوت الحكم في شيء من اجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعا للثبوت في جزء آخر
بل نسبة السبب في محل اقتضاء الحكم في كل جزء نسبة واحدة وكذا الكلام في الشرط والمانع فظهر
مما ذكرناه ان الاستصحاب المختلف فيها لا يكون الا في الاحكام الوضعية اعني الاسباب والشرائط
والموانع للاحكام الخمسة من حيث انها كذلك ووقوعه في الاحكام الخمسة انما هو بتبعيتها كما يقال في
الماء المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره من قبل نفسه فانه يجب الاجتناب عنه في الصلوة لوجوبه قبل زوال
تغيره فان مرجعه الى ان النجاسة كانت ثابتة قبل زوال تغيره فكذلك يكون بعده ويقال في المتيمم اذا وجد
الماء في اثناء الصلوة ان صلوته كانت صحيحة قبل الوجدان فكذا بعده اي كان مكلفا ومأمورا
بالصلوة بتيممه قبله فكذا بعده فان مرجعه الى انه كان متطهرا قبل وجدان الماء فكذا بعده والطهارة
من الشروط فالحق مع قطع النظر عن الروايات عدم حجية الاستصحاب لان العلم بوجود السبب او الشرط
او المانع في وقت لا يقتضي العلم بل ولا الظن بوجوده في غير ذلك الوقت كما لا يخفى فكيف يكون الحكم
المعلق عليها ثابتا في غير ذلك الوقت فالذي يقتضيه النظر بدون ملاحظة الروايات انه اذا علم
وجود شيء فانه يحكم به حتى يعلم زواله انتهى كلامه رفع مقامه وفي كلامه انظار نوقفك على ذكرها
نقرة هي مورد للنظر ثم توضيح النظر فيه بما يحصل في الذهن مما يحصل بصدده فيه ان المنع المذكور لا يضر
فيما يلزم من تحقيقه الذي ذكره وهو عدم الاستصحاب في موضوعات الاحكام الوضعية اعني نفس السبب
والشرط والمانع لا في التفصيل بين الاحكام الوضعية اعني سببية السبب وشرطية الشرط والاحكام
وكيف لا يضر في هذا التفصيل مع كون الحكم الوضعي حكما مستقلا وتسليم انه امر اعتباري منتزع عن

اقتصر فنقول قوله
والمضايقة يمنع ان
الخطاب الوضعي
في الحكم الشرعي لا غير

التكليف

التكليف تابع له حدوثا وبقاء وكيف ان المشهور كما في شرح الوافية والزبدة بل الذي
استقر عليه رأي المحققين كما في شرح الوافية للسيد صدر الدين ان الخطاب الوضعي مرجعه
الى الخطاب الشرعي وان كون الشيء سببا لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك
الشيء فمعنى قولنا اتلاف الصبي سبب لضمانه انه يجب عليه غرامة المثل والقيمة اذا اجتمع فيه
شرائط التكليف من البلوغ والعقل والرشد وغيرها فاذا خاطب الشارع البالغ العاقل الموسر بقوله
اغرم ما اتلفته في حال صغرك انتزع من هذا الخطاب معنى يعبر عنه بسببية الاتلاف للضمان
ويقال انه ضامن بمعنى انه يجب عليه الغرامة عند اجتماع شرائط التكليف ولم يدع احد رجوع الحكم الوضعي
الى التكليف المنجز حال استناد الحكم الوضعي الى الشخص حتى يدفع ذلك بما ذكره بعض من غفل عن مراد النافين
من انه قد يتحقق الحكم الوضعي في مورد غير قابل للحكم التكليفي كالصبي والنائم وشبههما وكذا الكلام
في غير السبب فان شرطية الطهارة للصلوة ليست مجعولة بجعل مغاير لانشاء وجوب الصلوة الواقعة
حال الطهارة وكذا مانعية النجاسة ليست الا منتزعة من المنع عن الصلوة في النجس وكذا الجزئية منتزعة
من الامر بالمركب والعجب ممن ادعى بداهة بطلان ما ذكرنا مع ما عرفت من انه المشهور والذي استقر
عليه رأي المحققين فقال قده في شرحه على الوافية تعريضا على السيد الصدر واما من زعم ان
الحكم الوضعي عين الحكم التكليفي على ما هو ظاهر قولهم ان كون الشيء سببا لواجب هو الحكم بوجوب
الواجب عند حصول ذلك الشيء فبطلانه غني عن البيان اذ الفرق بين الوضع والتكليف مما
لا يخفى على من له ادنى مسكة والتكاليف المبنية على الوضع غير الوضع والكلام انما هو في نفس
الوضع والجعل والتقرير وبالجملة فقول الشارع دلوك الشمس سبب لوجوب الصلوة والحيض مانع
منها خطاب وضعي وان استتبع تكليفا وهو ايجاب الصلوة عند الزوال وتحريمها عند الحيض كما
ان قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله دعي الصلوة ايام اقرائك خطاب تكليفي وان استتبع
وضعا وهو كون الدلوك سببا والاقراء مانعا والحاصل ان هنا امرين متباينين كل منهما
فرد للحكم فلا يغني استتباع احدهما للآخر عن مراعاته واحتسابه في عداد الاحكام انتهى كلامه رفع
مقامه اقول لو فرض نفسه حاكما بحكم تكليفي ووضعي بالنسبة الى عبده لوجد في نفسه صدق ما
ذكرنا فانه اذا قال لعبده اكرم زيدا ان جاءك فهل يجد المولى من نفسه انه انشأ انشائين وجعل
امرين احدهما وجوب اكرام زيد عند مجيئه والآخر كون مجيئه سببا لوجوب اكرامه او ان الثاني
مفهوم منتزع من الاول لا يحتاج الى جعل مغاير لجعله ولا الى بيان مخالف لبيانه ولهذا اشتهر
في السنة الفقهاء سببية الدلوك ومانعية الحيض ولم يرد من الشارع الا انشاء طلب الصلوة في
الاول وطلب تركها عند الثاني فان اراد تباينهما مفهوما فهو اظهر من ان يخفى كيف وهما محمولان
مختلفا الموضوع وان اراد كونهما مجعولين بجعلين فالحوالة على الوجدان لا البرهان وكذا لو اراد
كونهما مجعولين بجعل واحد فالوجدان شاهد على ان السببية والمانعية في المثالين اعتباران منتزعان

كالسببية والشرطية والمانعية مع ان قول الشارع دلوك الشمس سبب لوجوب الصلوة ليس جعلا
للايجاب استنباءً كما ذكره بل هو اخبار عن تحقق الوجوب عند الدلوك هذا كله مضافا الى انه لا
معنى لكون السببية مجعولة فيما نحن فيه حتى يتكلم انه بجعل مستقل او لا فانا لا نعقل من جعل الدلوك
سببا للوجوب خصوصا عند من لا يرى كالاشاعرة الاحكام منوطة بالمصالح والمفاسد الموجودة
في الافعال الا انشاء الوجوب عند الدلوك والا فالسببية القائمة بالدلوك ليست من لوازم
ذاته بان يكون فيه معنى يقتضي ايجاب الشارع فعلا عند حصوله ولو كانت لم يكن مجعولة من الشارع ولا
نعقلها ايضا صفة اوجدها الشارع فيه باعتبار الفصول المنوعة ولا الخصوصيات المصنفة او المشخصة
هذا كله في السبب والشرط والمانع والجزء واما الصحة والفساد فهما في العبادات موافقة الفعل المأتي
به للفعل المامور به ومخالفته له ومن المعلوم ان هاتين الموافقة والمخالفة ليستا بجعل جاعل واما
في المعاملات فهما ترتب الاثر عليها وعدمه فمرجع ذلك الى سببية هذه المعاملة لاثرها وعدم سببيته
لك فان لوحظت المعاملة سببا لحكم تكليفي كالبيع لاباحة التصرفات والنكاح لاباحة الاستمتاعات
فالكلام فيها يعرف مما سبق في السببية واخواتها وان لوحظت سببا لامر آخر كسببية البيع
لا لاباحة التصرفات للملكية والنكاح للزوجية والعتق للحرية وسببية الغسل للطهارة فهذه الامور
نفسها ليست احكاما شرعية نعم الحكم بثبوتها شرعي وحقايقها اما امور اعتبارية منتزعة من الاحكام
التكليفية كما يقال الملكية كون الشيء بحيث يجوز الانتفاع به وبعوضه والطهارة كون الشيء بحيث يجوز
استعماله في الاكل والشرب والصلوة نقيض النجاسة واما امور واقعية كشف عنها الشارع فاسبابها على
الاول في الحقيقة اسباب للتكاليف فيصير سببية تلك الاسباب كمسبباتها امورا انتزاعية وعلى
الثاني يكون اسبابها كنفس المسببات امورا واقعية مكشوفا عنها ببيان الشارع وعلى التقديرين فلا جعل
في سببية هذه الاسباب ومما ذكرنا تعرف الحال في غير المعاملات من اسباب هذه الامور كسببية الغليان
في العصير للنجاسة وكالملاقات لها والسبي للرقية والتنكيل للحرية والرضاع لانفساخ الزوجية وغيرها بل
فافهم وتامل في المقام فانه من مزال الاقدام قوله وعلى الاول يكون وجوب ذلك الشيء او ندبه
في كل جزء من اجزاء ذلك الوقت ثابتا بذلك الامر فلا تمسك في ثبوت الحكم في الزمان الثاني بالا
النص لا بثبوته في الزمان الاول حتى يكون استصحابا اقول فيه ان الموقت قد يتردد وقته بين زمانين
وما بعده فيجري الاستصحاب وقد اورد عليه تارة بان الشك قد يحصل في النسخ لكونه وقد يحصل في التكليف لو
شك في وجوب تمام الصوم لمخصوص مرض لشك في كونه مبيحا للافطار وثالثة بانه قد يكون اول الوقت
واخره معلوما ولكن يشك في حدوث الامر والغاية فيحتاج المجتهد في الوجوب والندب والحكم بعدهما
عند عروض ذلك الشك الى دليل عقلي او نقلي غير ذلك الامر هذا ولكن الانصاف عدم ورود شيء
من ذلك عليه اما الشك في النسخ فهو خارج عما نحن فيه لان كلامه في الموقت من حيث الشك في بعض اجزاء
الوقت كما اذا شك فيما بين الظهر والعصر في الحكم المستفاد من قوله اجلس في المسجد من الظهر الى العصر وهو

الذي

الذي ادعى ان وجوبه في الجزء المشكوك ثابت بنفس الدليل واما الشك في ثبوت هذا الحكم الموقت
لكل يوم او لخصوص هذا اليوم فهو شك لا من حيث توقيت الحكم بل من حيث نسخ الموقت فان وقع الشك
في النسخ الاصطلاحي لم يكن استصحاب عدمه من الاستصحاب المختلف فيه لان اثبات الحكم في
الزمان الثاني لعموم الامر الاول للازمان ولو كان فهم هذا العموم مستمرا بطريقة الشارع بل كل شارع
على ارادة دوام الحكم ما دامت تلك الشريعة لا من عموم لفظي زماني وكيف كان فاستصحاب عدم النسخ
لدفع احتمال خصوص المخصص في الازمان كاستصحاب عدم التخصيص لدفع احتمال المخصص في الافراد
واستصحاب عدم التقييد لدفع ارادة المقيد من المطلق والظاهر ان مثل هذا ليس مجالا لانكار احد
وليس اثباتا للحكم في الزمان الثاني لوجوده في الزمان الاول بل لعموم دليله الاول كما لا يخفى وبالجملة
فقد صرح هذا المفصل بان استصحاب المختلف فيه لا يجري في التكليفات ومثل هذه الاستصحابات
مما انعقد عليه الاجماع بل الضرورة كما تقدم في كلام المحدث الاسترابادي ولو فرض الشك
في النسخ في حكم لم يثبت له من دليله ولا من الخارج عموم زماني فهو خارج عن النسخ الاصطلاحي
داخل فيما ذكره في الامر الذي لم يكن فيه للتكرار يكفي فيه المرة ولا وجه للفرق بينه في مسألة الموقت
واما الشك في تحقق المانع كالمرض المبيح للافطار والسفر الموجب له وللقصر والضرر المبيح لتناول
المحرمات فهو الذي ذكره المفصل في اخر كلامه بجريان الاستصحاب في الحكم التكليفي تبعا للحكم الوضعي
فان السلامة من المرض الذي يضر به الصوم شرط في وجوبه وكذا الحضر وكذا الامن من الضرر
في ترك المحرم فاذا شك في وجود شيء من ذلك استصحب الحالة السابقة له وجودا او عدما ويتبعه
بقاء الحكم التكليفي السابق بل قد عرفت فيما مر عدم جريان الاستصحاب في الحكم التكليفي مع قطع
النظر عن استصحاب موضوعه وهو الحكم الوضعي في المقام مثلا اذا وجب على المكلف اتمام الصوم الى الليل
بشرط سلامته من المرض الذي يتضرر بالصوم فاذا شك في بقائها وحدوث المرض المذكور ولحق
الشرط بالاستصحاب اغنى عن استصحاب المشروط بل لم يبق مجرى له لان معنى استصحاب الشرط ترتيب
اثار وجوده وعدم المانع وهو ثبوت المشروط مع فرض وجود باقي العلل الناقصة وبالجملة
الشك في بقاء المشروط وبعبارة اخرى الشك في بقاء المشروط مسبب عن الشك في بقاء الشرط
والاستصحاب في الشرط وجودا او عدما مبين لبقاء المشروط او ارتفاعه فلا يجري فيه الاستصحاب
لا معارضا لاستصحاب المشروط لانه مزيل له ولا معاضدا كما فيما نحن فيه وسيتضح ذلك في
الاستصحاب في الامور الخارجية وفي بيان اشتراط الاستصحاب ببقاء الموضوع ان شاء الله
نعم ومما ذكرنا يظهر الجواب عن النقض الثالث عليه بما اذا كان الشك في بقاء الوقت المضروب
للحكم التكليفي فانه ان جرى معه استصحاب الوقت اغنى عن استصحاب الحكم التكليفي كما عرفت
في الشرط فان الوقت شرط او سبب وان لم يجر استصحاب الحكم التكليفي لانه كان متحققا بقيد
ذلك الوقت وبقائه فالصوم المقيد وجوبه بكونه في النهار لا ينفع استصحاب وجوبه في الزمان

المشكوك كونه من النهار واصالة بقاء الحكم المقيد بالنهار في هذا الزمان لا يثبت كون هذا الزمان نهارا كما سيجيء توضيحه في نفي الاصول المثبتة انشاء الله تعالى اللهم الا ان يقال من انه يكفي في الاستصحاب تنجز التكليف سابقا وان كان لتعليقه على امر حاصل فيه عرفا اذا ارتفع الاستطاعة المعلق عليها وجوب الحج ان الوجوب ارتفع فاذا شك في ارتفاعها يكون شكا في ارتفاع المنجز وبقائه وان كان الحكم المعلق لا يرتفع بارتفاع المعلق عليه لان ارتفاع الشرط لا يوجب ارتفاع الشرطية الا ان استصحاب وجود ذلك الامر المعلق عليه كاف في عدم جريان الاستصحاب المذكور فانه حاكم عليه كما ستعرف نعم لو فرض في مقام عدم جريان الاستصحاب في الشك في الوقت كما لو كان الوقت مرددا بين امرين كذهاب الحمرة واستتار القرص انحصر الامر في اجراء استصحاب المحض التكليف والحاصل ان النقض عليه بالنسبة الى الحكم التكليفي المشكوك بقاؤه من جهة الشك في سببه او شرطه او مانعه غير متجه لانه يجري الاستصحاب في هذه الموارد اولا وبالذات في نفس السبب والشرط والمانع ويتبعه ابقاء الحكم التكليفي ولا يجوز اجراء الاستصحاب في الحكم التكليفي ابتداء الا اذا فرض انتفاء الاستصحاب الامر الوضعي قوله وعلى الثاني ايضا كذلك ان قلنا بافادة الامر التكرار الخ قد يكون التكرار مرددا بين وجهين كما اذا علمنا بانه ليس للتكرار الدائم لكن العدد المتكرر كان مرددا بين الزائد والناقص وهذا الايراد لا يندفع بما ذكره قدس سره من ان الحكم في التكرار كالامر الموقت كما لا يخفى فالصواب ان يقال اذا ثبت وجوب التكرار فالشك في بقاء ذلك الحكم من هذه الجهة مرجعه الى الشك في مقدار التكرار بين الزائد والناقص ولا يجري فيه الاستصحاب لانه كل واحد من المكرر ان كان تكليفا مستقلا فالشك في الزائد شك في التكليف المستقل وحكمه النفي باصالة البراءة لا الاثبات بالاستصحاب كما لا يخفى وان كان الزائد على تقدير وجوبه جزء من المأمور به بان يكون الامر بمجموع العدد المتكرر من حيث انه مركب واحد فمرجعه الى الشك في جزئية شيء للمأمور به وعدمها ولا يجري فيه الاستصحاب ايضا لان ثبوت الوجوب لباقي الاجزاء لا يثبت وجوب هذا الشيء المشكوك في جزئيته بل لا بد من الرجوع الى البراءة او الاحتياط قوله والا فذمة المكلف مشغولة حتى يأتي بها في اي زمان كان قد يورد عليه النقض بما عرفت حاله في العبارة الاولى ثم انه لو شك في كون الامر للتكرار او المرة كان الحكم كما ذكرنا في تردد التكرار بين الزائد والناقص وكذا لو امر المولى بفعل له استمرار في الجملة كالجلوس في المسجد ولم يعلم مقدار استمراره فان الشك بين الزائد والناقص يرجع مع فرض كون الزائد المشكوك واجبا مستقلا على تقدير وجوبه الى اصالة البراءة ومع فرض كونه جزءا يرجع الى مسئلة الشك في الجزئية والعدم ووجوب الاحتياط قوله وتوهم ان الامر اذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباه غير خفي على المتأمل [2] دفع اعتراض على التسوية في ثبوت الوجوب في كل جزء من الوقت بين الامرين كونه للفور وعدمه ولا دخل له بمطلبه وهو عدم جريان الاستصحاب في الامر الفوري لان كونه منه [2] الظاهر انه

من قبيل

من قبيل الموقت المضيق لا يوجب جريان الاستصحاب فيه لان الفور المنزل عند المتوهم منزلة الموقت المضيق اما ان يراد به المسارعة في اول ازمنة الامكان وان لم يسارع ففي ثاني ازمنتها وهكذا واما ان يراد به خصوص الزمان الاول فاذا فات لم يثبت الامر وجوب الفعل في الآن الثاني لا فورا ولا متراخيا واما ان يراد ثبوته في الآن الثاني متراخيا وعلى الاول فهو في كل جزء من الوقت من قبيل الموقت المضيق وعلى الثاني فلا معنى للاستصحاب بناء على ما سنذكره من ان الاستصحاب لم يقل به احد فيما بعد الوقت وعلى الثالث يكون في الوقت الاول كالمضيق وفيما بعده كالامر المطلق وقد ذكر بعض شراح الوافية ان دفع هذا التوهم لاجل استلزامه الاحتياج الى الاستصحاب لاثبات الوجوب فيما بعد الوقت الاول ولم اعرف له وجها قوله وكذا النهي لا يخفى انه قد لم يستوف اقسام الامر لانه منها ما يتردد الامر بين الموقت فيرتفع الامر بفواته وبين المطلق الذي يجوز امتثاله بعد ذلك الوقت كما اذا شككنا في ان الامر بالغسل في يوم الجمعة فقط فيجوز الاتيان به في كل جزء من النهار او موقت الى الزوال وكذا الفطرة بالنسبة الى يوم العيد فان الظاهر انه لا مانع من استصحاب الحكم التكليفي هنا ابدا قوله بل هو اولى لانه مطلق الخ كانه قدس سره لم يلاحظ الا الامر الاوامر والنواهي اللفظية البينة المدلول واما اذا قام الاجماع او دليل لفظي مجمل على حرمة شيء في زمان ولم يعلم بقاؤها بعده كحرمة الوطي للحائض المرددة بين اختصاصها بايام رؤية الدم فيرتفع بعد بعد النقاء وشمولها لزمان بقاء حدث الحيض الا بالاغتسال وكحرمة العصير العنبي بعد ذهاب ثلثيه بغير النار وحليته عصير الزبيب والتمر بعده فلما نهما الى غير ذلك مما لا يحصى فلا مانع في كله من الاستصحاب قوله فينبغي ان ينظر الى كيفية السببية هل هي على الاطلاق الخ الظاهر ان مراده من سببية السبب تأثيره لا كونه سببا في الشرع وهو الحكم الوضعي لان هذا لا ينقسم الى ما ذكره من الاقسام لكونه دائما في جميع الاسباب الى الابد فان اراد النظر في كيفية سببية السبب ليجري الاستصحاب في المسبب فان تحقيقه ان موارد الشك كثيرة فالسببية قد تتردد بين الدائم والموقت كالجبار المسبب عن العقد المردد بين كونه دائما لولا المسقط وبين كونه فوريا وكالشفعة المرددة بين كونه مستمرا الى الصبح لو علم به ليلا ام لا وهكذا والموقت قد يتردد بين وقتين كالكسوف الذي هو سبب لوجوب الصلوة المرددة وقتها بين الاخذ في الانجلاء وتمامه قوله وكذا الكلام في الشرط والمانع الخ ولم اعرف المراد من الحاق الشرط والمانع بالسبب فان الحاصل من النظر في كيفية شرطية الشرط انه قد يكون نفس شرط الشيء على الاطلاق كالطهارة من الحدث للمس ومن الاكبر للمكث في المساجد ومن الحيض للوطي ووجوب العبادة وقد يكون شرطا له في حال دون حال كاشتراط الطهارة من الخبث في الصلوة مع التمكن لا مع عدمه وقد يكون حدوثه في زمان ما شرطا للشيء منتفيا لمشروط ولو بعد ارتفاع الشرط كالاستطاعة للحج وقد يكون تأثير الشرط بالنسبة الى فعل دون آخر كالوضوء العذري لمؤثرها يأتي به حال العذر فاذا شككنا في مسئلة الحج في بقاء وجوبه بعد ارتفاع الاستطاعة فلا مانع من استصحابه وكذا لو شككنا في اختصاص الاشتراط

مجال التمكن من الشرط كما اذا ارتفع التمكن من ازالة النجاسة في اثناء الوقت فانه لا مانع من استصحاب
الوجوب وبالجملة فلا احد كيفية شرطية الشرط مانعة عن جريان الاستصحاب في المشروط بل قد يوجب
اجزائه فيه قوله فظهر مما ذكرنا ان المختلف فيه لا يجري الا في الاحكام الوضعية اعني الاسباب والشروط
والموانع الخ ولا يخفى ما في هذا التفريع فانه لم يظهر من كلامه جريان الاستصحاب في الاحكام الوضعية بمعنى
نفس الاسباب والشروط ولا عدمه فيها بالمعنى المعروف نعم علم عدم الجريان في المسببات ايضا الواقعة
المختارة في المؤبد والموقت بوقت محدود معلوم فبقي امران احدهما نفس الحكم الوضعي وهو جعل
الشيء سببا او شرطا واللازم عدم جريان الاستصحاب فيها لعين ما ذكره في الاحكام التكليفية والثاني نفس
الاسباب والشروط والمانع ان كان امر غير شرعي فظاهر كلامه حيث جعل محل الكلام في الاستصحاب المختلف
فيه هي الامور الشرعية خروج مثل حياة زيد ورطوبة ثوبه وان كان امرا شرعيا كالطهارة والنجاسة
فلا يخفى ان هذه الامور الشرعية مسببة عن اسباب فان النجاسة التي مثل بها في الماء المتغير مسببة عن
التغير والطهارة التي مثل بها في مسئلة المتيمم مسببة عن التيمم فالشك في بقائها لا يكون الا للشك
في كيفية سببية الموجب لاجراء الاستصحاب في المسبب اعني النجاسة والطهارة وقد سبق منه
منه المنع عن جريان الاستصحاب في المسبب دعوى ان الممنوع في كلامه جريان الاستصحاب في التكليفي
المسبب عن الاسباب لا تبعا الجريان في نفس الاسباب مدفوع بان النجاسة كما حكاه المفضل
عن الشهيد ليست الا عبارة عن وجوب الاجتناب والطهر الحاصل من التيمم ليس الا اباحة الدخول في
الصلوة المستلزمة لوجوب المضي فيها بعد الدخول فهما اعتباران منتزعان من الحكم من الحكم التكليفي
قوله ووقوعهما في الاحكام الخمسة انما هو بتبعيتها الخ لا الها معنى الا ترتيبه اثرها اعني وجوب
الاجتناب في الصلوة والاكل والشرب فليس هنا استصحاب للحكم التكليفي لا ابتدا ولا تبعا وهذا
كاستصحاب حيوة زيد فان حقيقة ذلك هو الحكم التكليفي بتحريم عقد زوجته والتصرف في
ماله وليس هذا استصحابا لهذا التحريم بل التحقيق كما سيجيء عدم جواز اجراء الاستصحاب في
في الاستصحاب في الاحكام التي يستصحب موضوعها مثلا ان كان يلاحظ استصحاب النجاسة فقد
عرفت انه لا يبقى بهذه الملاحظة شك في وجوب الاجتناب لما عرفت من ان حقيقة حكم الشارع باستصحاب
النجاسة هو حكمه بوجوب الاجتناب حتى يحصل اليقين بالطهارة وان كان مع قطع النظر عن استصحاب
عن استصحابها فلا يجوز الاستصحاب فان وجوب الاجتناب سابقا عن الماء المذكور انما كان من حيث
كونه نجسا لان النجس هو الموضوع لوجوب الاجتناب فلم يحرز الموضوع في حال الشك لم يجر الاستصحاب
كما سيجيء في مسئلة اشتراط القطع ببقاء الموضوع في الاستصحاب ثم اعلم انه بقي هنا شبهة اخرى
في منع جريان الاستصحاب في الاحكام التكليفية مطلقا وبيان الموضوع للحكم التكليفي ليس الا فعل
المكلف ولا ريب ان الشارع بل كل حاكم انما يلاحظ الموضوع بجميع مشخصاته التي لها دخل في ذلك
الحكم ثم يحكم عليه فاذا امر الشارع بفعل كالجلوس في المسجد مثلا فان كان الموضوع فيه هو مطلق

الجلوس

الجلوس في الغير المقيد بشيء اصلا فلا اشكال في عدم ارتفاع وجوبه الا بالاتيان اذ لو ارتفع
الوجوب بغيره كان ذلك الرافع من قيود الفعل وكان الفعل المطلوب مقيدا بعدم هذا القيد من اول
الامر المفروض خلافه وان كان الموضوع فيه هو الجلوس المقيد بقيد كان عدم ذلك القيد موجبا
لانعدام الموضوع فعدم مطلوبيته لا لاجل ارتفاع الطلب عنه بل لم يكن مطلوبا من اول الامر وح فاذا شك
في الزمان المتاخر في وجوب الجلوس يرجع الشك الى الشك في كون الموضوع للوجوب هو الفعل
المقيد او الفعل المعرى عن هذا القيد ومن المعلوم عدم جريان الاستصحاب هنا لان معناه
اثبات حكم كان متيقنا لموضوع معين عند الشك في ارتفاعه عن ذلك الموضوع وهذا غير متحقق
فيما نحن فيه وكذا الكلام في غير الوجوب من الاحكام الاربعة الاخر لاشتراك الجميع في كون الموضوع
لها هو فعل المكلف الملحوظ للحاكم بجميع مشخصاته خصوصا اذا كان حكيما وخصوصا عند القائل با
التحسين والتقبيح والحسن والقبح حتى الزمان وبه يندفع ما يقال انه كما يمكن ان يجعل الزمان ظرفا للفعل
بان يقال ان التبريد في زمان الصيف مطلوب فلا يجري الاستصحاب اذا شك في مطلوبيته في زمان الخريف
امكن ان يقال ان التبريد مطلوب في زمان الصيف على ان يكون الموضوع نفس التبريد والزمان قيدا
للطلب وح فيجوز استصحاب الطلب اذا شك في بقائه بعد الصيف فالموضوع باق على حاله توضيح
الاندفاع ان القيد في الحقيقة راجع الى الموضوع وتقييد الطلب احيانا في الكلام مسامحة في التعبير
كما لا يخفى فافهم وبالجملة فينحصر مجرى الاستصحاب في الامور القابلة للاستمرار في موضوع وللارتفاع
عن ذلك الموضوع بعينه كالطهارة والحدث والنجاسة والملكية والزوجية والرطوبة والبنوة و
نحو ذلك ومنه يظهر عدم جريان الاستصحاب في الحكم الوضعي ايضا المتعلق بفعل الشخص هذا و
الجواب عن ذلك ان مبنى الاستصحاب خصوصا اذا استند فيه الى الاخبار على القضايا العرفية المتحققة
في الزمان السابق التي ينتزعها العرف من الادلة الشرعية فانهم لا يرتابون في انه اذا ثبت تحريم
فعل في امر لو ثبت تحريم فعل زمان ثم شك في بقائه بعده ان الشك في هذه المسئلة في استمرار
الحرمة مطلقا لهذا الفعل وارتفاعها وان كان مقتضى المداقة العقلية كون الزمان قيدا للفعل وكذلك
الاباحة والكراهة والاستحباب نعم قد يتحقق في بعض الواجبات مورد لا يحكم العرف بكون الشك
في الاستمرار مثلا اذا ثبت في يوم وجوب فعل عند الزوال ثم شككنا في الغد انه واجب اليوم عند
الزوال فلا يحكمون باستصحاب ذلك ولا يبنون على كونه مما شك في استمراره وارتفاعه بل
يحكمون في الغد باصالة عدم الوجوب قبل الزوال اما لو ثبت ذلك مرارا ثم شك بعد ايام فالظاهر
حكمهم بان هذا الحكم كان مستمرا وشك في ارتفاعه فيستصحب ومن هنا ترى الاصحاب يتمسكون
باستصحاب وجوب التمام عند الشك في حدوث التكليف بالقصر وباستصحاب وجوب العبادة
عند شك المرأة في حدوث الحيض لا من جهة اصالة عدم السفر الموجب للقصر وعدم الحيض
المقتضي لوجوب العبادة حتى يحكم بوجوب التمام لانه من اثار عدم السفر الشرعي الموجب للقصر و

لوجوب العبادة لانه من اثار عدم الحيض بل من جهة كون التكليف بالتمام وبالعبادة عند
زوال كل يوم امرا مستمرا عندهم وان كان التكليف يتجدد يوما فيوما فهو في كل يوم مسبوق
بالعدم فينبغي ان يرجع الى استصحاب عدمه لا استصحاب وجوده والحاصل ان المعيار حكم العرف
بان الشيء الفلاني كان مستمرا فارتفع وانقطع وانه مشكوك الانقطاع ولولا ملاحظة هذا الحمل العرفي
العرفي ولم يصدق على النسخ انه رفع للحكم الثابت ولمثله فان عدم التكليف في وقت الصلوة با
الصلوة الى القبلة المنسوخة دفع في الحقيقة للتكليف لا رفع ونظير ذلك في غير الاحكام الشرعية
ما سيجيء من اجراء الاستصحاب فيمثل الكرية وعدمها وفي الامور التامة التدريجية المتجددة
شيئا فشيئا وفي مثل وجوب الناقص بعد تعذر بعض الاجزاء فيما لا يكون الموضوع فيه باقيا الا بالمسامحة العرفية كما سيجيء ان شاء الله تع حجة القول الثامن وجوابها يظهر بعد بيانه وتوضيح

تقدم

القول فيه فنقول قد نسب جماعة الى الغزالي القول بحجية الاستصحاب وانكارها في استصحاب حال
الاجماع وظاهر ذلك كونه مفصلا في المسئلة وقد ذكر في النهاية مسئلة الاستصحاب ونسب الى
جماعة منهم الغزالي حجيته ثم اطال الكلام في ادلة النافين والمثبتين ثم ذكر عنوانا اخر لاستصحاب
حال الاجماع ومثل له بالمتيمم اذا رأى الماء في الصلوة وبالخارج من غير السبيلين من المتطهر ونسب الى
الاكثر ومنهم الغزالي عدم حجيته الا ان الذي يظهر بالتدبر في كلامه المحكي في النهاية هو انكار الاستصحاب
المتنازع فيه راسا وان ثبت المستصحب بغير الاجماع من الادلة المختصة دلالتها بالحال الاول
المعلوم انتفائها في الحال الثاني فانه قد يعبر عن جميع ذلك باستصحاب حال الاجماع كما يشعر به في
كلام الشهيد ره وانما المسلم عنده استصحاب عموم النص واطلاقه الخارج عن محل النزاع بل عن حقيقة
الاستصحاب حقيقة فمنشأ النسبة لتفصيل اطلاق الغزالي الاستصحاب على استصحاب عموم النص او
اطلاقه وتخصيص عنوان ما انكره باستصحاب حال الاجماع وان صرح في اثناء كلامه بالحاق غيره مما
يشبهه في اختصاص مدلوله بالحالة الاولى به في منع جريان الاستصحاب فيما ثبت به وقال في الذكرى بعد
تقسيم حكم العقل الغير المتوقف على الخطاب الى خمسة اقسام ما يستقل به العقل كحسن العدل والتمسك
باصل البرائة وعدم الدليل دليل العدم والاخذ بالاقل عند فقد دليل على الاكثر الخامس اصالة بقاء
ما كان ويسمى استصحاب حال الشرع وحال الاجماع في محل الخلاف مثاله المتيمم الخ واختلف الاصحاب
في حجيته وهو مقرر في الاصول انتهى ونحوه ما حكي عن الشهيد الثاني وصاحب الحدائق في مسئلة
ان الخارج من غير السبيلين ناقض ام لا وفي مسئلة المتيمم وصاحب الحدائق في الدرر النجفية لم يستظهر
هذا من كل من مثل لمحل النزاع بمسئلة المتيمم كالمعتبر والمعالم وغيرهما ولا بد من نقل عبارة الغزالي المحكية
في النهاية حتى تتضح حقيقة الحال قال الغزالي على ما حكاه في النهاية المستصحب ان اقر بانه لم يقم دليلا
في المسئلة بل قال انا ناف ولا دليل على النافي فسيأتي بيان وجوب الدليل على النافي وان ظن
اقامة الدليل فقد اخطأ فانا نقول انما استدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه فان كان لفظ الشارع

فلابد

فلابد من بيانه فلعله يدل على دوامهما عند عدم الخروج من غير السبيلين لا عند وجوده وان
دل بعمومها على دوامه عند العدم والوجود معا كان ذلك تمسكا بالعموم فيجب اظهار دليل التخصيص
وان كان باجماع فالاجماع انما انعقد على دوام الصلوة عند العدم دون الوجود ولو كان
الاجماع شاملا حال الوجود كان المخالف خارقا للاجماع كما ان المخالف في انقطاع الصلوة عند
هبوب الرياح وطلوع الشمس خارق للاجماع لان الاجماع لم ينعقد مشروطا بعدم الهبوب وانعقد مشروطا
بعدم الخروج وعدم الماء فاذا وجد فلا اجماع عند فيجب ان يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع
عليه بعلة جامعة فاما ان يستصحب الاجماع عند انتفاء الجامع فهو محال وهذا كما ان العقل دل على البرائة
الاصلية بشرط عدم دليل السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع وكذا هنا انعقد الاجماع بشرط
العدم فانتفى الاجماع عند الوجود وهذه دقيقة وهو ان كل دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن
استصحابه والاجماع يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل
النص ودليل العقل فان الخلاف لا يضاده فان المخالف مقر بان العموم بصيغته شامل لمحل الخلاف
فان قوله عليه وآله السلام والصلوة لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل شامل بصيغته صوم
رمضان مع خلاف الخصم فيه يقول سلم فيه شمول الصيغة لكني اخصه بدليل فعليه الدليل و
هذا المخالف لا يسلم شمول الاجماع لمحل الخلاف لاستحالة الاجماع مع الخلاف ولا يستحيل
شمول الصيغة مع الدليل فهذه دقيقة يجب التنبه لها ثم قال فان قيل الاجماع يحرم الخلاف
فكيف يرتفع بالخلاف واجاب بان هذا الخلاف غير محرم بالاجماع ولم يكن المخالف خارقا للاجماع
لان الاجماع انما انعقد على حالة العدم لا على حالة الوجود فمن الحق الوجود بالعدم فعليه الدليل
لا يقال دليل صحة الشرع دال على الدوام الى ان يعلم دليل على الانقطاع لانا نقول ذلك الدليل
ليس هو الاجماع لانه مشروط بالعدم فلا يكون دليلا عند العدم وان كان نصا فبينه حتى ننظر هل
يتناول حال الوجود ام لا لا يقال لم ينكروا على من يقول الاصل ان ما ثبت دام الى وجود قاطع فلا
يحتاج الدوام الى دليل في نفسه بل الثبوت هو المحتاج كما اذا ثبت موت زيد او بناء دار كان دوامه
بنفسه لا بسبب لانا نقول هذا وهم باطل لان كل ما ثبت يجوز دوامه وعدمه فلا بد لدوامه من سبب
ودليل سوى دليل الثبوت ولولا دليل العادة على ان الميت لا يحيى والدار لا ينهدم الا بهادم او طول زمان
لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته كما لو اخبر عن قعود الامير واكله ودخوله الدار ولم يدل العادة على دوام
هذه الاحوال فانا لا نقضي بدوامها وكذا خبر الشارع عن دوام الصلوة مع عدم الماء ليس خبرا عن دوامها
مع وجوده فيفتقر في دوامها الى دليل اخر انتهى ولا يخفى ان كثيرا من كلماته خصوصا قوله اخيرا
الشارع عن دوامها صريح في ان هذا الحكم غير مختص بالاجماع بل يشمل كل دليل يدل على قضية مهملة
من حيث الزمان بحيث يقطع بانتفاء مدلوله الفعلي في الزمان الاول والعجب من شارح المختصر
حيث انه نسب القول بحجية الاستصحاب الى جماعة منهم الغزالي ثم قال ولا فرق عند من يرى صحة

الاستدلال به بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا كما في فيما اختلف كونه نصابا للزكاة اذا لم يكن واجبة عليه والاصل بقاؤه او حكما شرعيا مثل قول الشافعي في الخارج من غير السبيلين انه كان قبل خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه انتهى ولا يخفى ان الشاك الثاني مما نسب الى الغزالي انكار الاستصحاب فيه كما عرفت من النهاية وعن عبارته فيها ثم ان السيد صدر الدين جمع في شرح الوافية بين قولي الغزالي تارة بان قوله بحجية الاستصحاب ليس مبنيا على دليلا من حصول الظن بل هو مبني على دلالة الروايات عليها والروايات لا تدل على حجية استصحاب حال الاجماع واخرى بان غرضه من دلالة الدليل على الدوام كونه بحيث لو علم او ظن وجود المدلول في الزمان الثاني او الحالة الثانية لاجل موجب لكان حمل الدليل على الدوام ممكنا والاجماع ليس كذلك لانه يضاد الخلاف فكيف يدل على كون المختلف فيه مجمعا عليه كما يرشد اليه قوله والاجماع يضاد نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف النص والعموم ودليل العقل فان الخلاف لا يضاده ويكون غرضه من قوله فلا بد له من سبب لرد على من ادعى ان علة الدوام هو مجرد تحقق الشيء في الواقع وان الادعان به يحصل من مجرد العلم بالتحقق ورد عليه بان الامر ليس كذلك وان الاذعان والظن بالبقاء لا بد له من امر ايضا كعادة او امارة او غيرها انتهى اقول اما الوجه الاول كان في التمسك فان التمسك بالروايات ليس له اثر في كلام الخاصة الذين هم الاصل في تدوينها في كتبهم فضلا عن العامة واما الوجه الثاني فقيل انه منشأ العجب من تناقض قوليه حيث ان ما ذكره في استصحاب حال الاجماع من اختصاص دليل الحكم بالحالة الاولى بعينه موجود في بعض استصحاب حال غير الاجماع فانه اذا ورد النص على وجه يكون ساكتا بالنسبة الى ما بعد الحالة الاولى كما اذا ورد ان الماء يتنجس بالتغير مع فرض عدم شمول منه بحكم ما بعد زوال التغير فان وجود هذا الدليل بوصف كونه دليلا مقطوع العدم في الحالة الثانية كما في الاجماع واما قوله ان غرضه من دلالة الدليل على الدوام كونه بحيث لو علم او ظن بوجود المدلول في الان الثاني الى اخر ما ذكره ففيه اولا انه اذا علم الدليل او ظن لامارة بوجود مضمون هذا الدليل الساكت اعني النجاسة في المثال المذكور فامكان حمل هذا الدليل على الدوام ان اريد به امكان كونه دليلا على الدوام فهو ممنوع لامتناع دلالته على ذلك لانه دلالة لا بد لها من سبب اقتضاء والمفروض عدمه وان اريد امكان كونه مرادا في الواقع من الدليل وان لم يكن مفيدا له ففيه منع اختصاصه بالاجماع عند العامة الذي هو نفس مستند الحكم لا كاشف عن مستنده الراجع الى النص وجريان مثله في المستصحب الثابت بالفعل والتقرير فانه لو ثبت دوام الحكم لم يمكن حمل الدليل على الدوام ان هذا المقدار من الفرق لا يؤثر فيما ذكره الغزالي في نفي استصحاب حال الاجماع لان مناط نفيه لذلك كما عرفت من تمثيله بموت زيد وبناء داره احتياج الحكم في الزمان الثاني الى دليل او امارة وهذا جار على كل حال فلو فرض كون الغزالي مفصلا في المسئلة بين ثبوت المستصحب بالاجماع وثبوته بغيره فظهر ضعف ما تقدم من الادلة الثابتة من ادلة الاثبات لا يفرق فيها بين الاجماع

وغيره خصوصا اذا علم ارادة الدوام منه في الواقع كالفعل والتقرير وادلة النفي كذلك لا يفرق بينهما بان الموضوع في النص مبين يمكن العلم بتحققه وعدم تحققه في الان اللاحق كما اذا قال الماء اذا تغير نجس فان الماء موضوع والتغير قيد للنجاسة فاذا زال التغير امكن استصحاب النجاسة للماء واذا قال الماء المتغير نجس فظاهره ثبوت النجاسة للماء المتنجس المتلبس بالتغير فاذا زال التغير لم يمكن الاستصحاب لان الموضوع هو المتلبس بالتغير وهو غير موجود كما اذا قال الكلب نجس فانه لا يمكن استصحاب النجاسة بعد استحالته ملحا فاذا فرضنا انعقاد الاجماع على نجاسة الماء المتصف بالتغير فالاجماع امر لبي ليس فيه تعرض لبيان كون الماء موضوعا والتغير قيدا للنجاسة او ان الموضوع هو المتلبس بوصف التغير وكذا اذا انعقد الاجماع على جواز تقليد المجتهد في حال حياته ثم مات فانه لا يتعين الموضوع حتى يجري عند ارادة الاستصحاب لكن هذا الكلام جار في جميع الادلة الغير اللفظية نعم ما سيجيء وتقدم من ان تعيين الموضوع في الاستصحاب بالعرف لا بالمداقة ولا بالرجوع الى الادلة الشرعية يكفي في دفع الفرق المذكور فانهم يجرون الاستصحاب فيما لا يساعد دليل المستصحب على بقاء الموضوع فيه في الزمان اللاحق حجة القول التاسع وهو التفصيل بين ما ثبت استمرار المستصحب واحتياجه في الارتفاع الى الرافع وبين غيره ما يظهر من اخر كلام المحقق في المعارج كما تقدم في نقل الاقوال حيث قال والذي نختاره ان ننظر في دليل ذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب الحكم باستمرار الحكم كعقد النكاح فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وجد الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق فالمستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بها فكذا بعده كان صحيحا فان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيثبت الحكم عملا بالمقتضي لا يقال ان المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا فيلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه لم يكن ذلك عملا بغير دليل وان كان يريد امرا اخر وراء هذا فنحن مضربون عنه انتهى وحاصل هذا الاستدلال يرجع الى كفاية العلم بوجود المقتضي وعدم العلم بالرافع وقيل ان الحكم بوجود الشيء لا يكون الا مع العلم بوجود علته التامة التي من اجزائها عدم الرافع فعدم العلم به يوجب عدم العلم بتحقق العلة التامة الا ان يثبت التعبد من الشارع بالحكم بالعدم عند عدم العلم به وهو عين الكلام في اعتبار الاستصحاب والاولى الاستدلال له بما استظهرناه من الروايات السابقة بعد نقلها من ان النقض رفع الامر المستمر في نفسه وقطع الشيء المتصل كذلك فلا بد ان يكون متعلقه ما يكون له استمرار وليس ذلك نفس اليقين لانتقاضه بغير اختيار المكلف فلا يقع في حيز التحريم ولا احكام اليقين من حيث هو وصف من الاوصاف لارتفاعها بارتفاعه قطعا بل المراد به بدلالة الاقتضاء الاحكام الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين لان نقض اليقين بعد ارتفاعه لا يعقل له معنى

هذا فح لابد ان يكون احكام المتيقن كنفسه مما يكون مستمرا الى الناقض ولكن لا امد من التامل
في ان هذا المعنى جار في المستصحب لعدم ام لا او لا يبعد تحققه فتامل ثم ان ما نسبه المذكور
الى المحقق قده مبني على ان يراد من دليل الحكم في كلامه هو المقتضي ثم يرد بمثيله بعقد النكاح
في المثال المذكور وعلى ان يكون حكم الشك في وجود الرافع حكم الشك في رافعية الشيء اما
لدلالة دليله المذكور على ذلك واما لعدم القول بالاثبات في الشك في الرافعية والانكار
في الشك في وجود الرافع وان كان العكس موجودا كما سيجيء من المحقق السبزواري لكن في كلا
الوجهين نظر اما الاول فلامكان الفرق في الدليل المذكور الذي ذكره لا يرجع ما ذكره في لا
سند لا الى جعل المقتضي والرافع من قبيل العام والمخصص فاذا ثبت عموم المقتضي وهو عقد
النكاح لحل الوطي في جميع الاوقات فلا يجوز رفع اليد عنه بالالفاظ التي وقع الشك في كونها
مزيلة لقيد النكاح ومن المعلوم ان العموم لا يرفع اليد عنه بمجرد الشك في التخصيص اما لو ثبت
تخصيص العام وهو المقتضي لحل الوطي اعني عقد النكاح بمخصص وهو اللفظ الذي اتفق على كونه
مزيلا للنكاح فاذا شك في تحققه وجد منه فيمكن منع التمسك بالعموم ح اذ الشك ليس في طرو
المخصص على العام بل في وجود ما خصص به العام يقينا فيحتاج اثبات عدمه المتمم للتمسك بالعام
الى اجراء الاستصحاب بخلاف ما لو شك في اصل التخصيص فان العام يكفي لاثبات حكمه في مورد
الشك وبالجملة فالفرق بينهما ان الشك في الرافعية فيما نحن فيه من قبيل الشك في تخصيص العام زائدا
على ما علم تخصيصه نظير ما اذا ثبت تخصيص العلماء في اكرم العلماء بمرتكبي الكبائر وشك في تخصيصه
بمرتكب الصغيرة فانه يجب التمسك بالعموم والشك في وجود الرافع فيما نحن فيه شك في وجود ما خصص
العام به يقينا نظير ما اذا علم تخصيصه بمرتكبي الكبائر وشك في تحقق الارتكاب وعدمه فانه لولا
احراز عدم الارتكاب باصالة العدم التي مرجعها الى الاستصحاب المختلف فيه لم ينفع العام في ايجاب
اكرام ذلك المشكوك واما دعوى عدم الفصل بين الشكين على الوجه المذكور فمما لم يثبت نعم
يمكن ان يقال ان المحقق قده لم يتعرض لحكم الشك في وجود الرافع لانه ما كان من الشبهة الحكمية من
هذا القبيل ليس الا النسخ واجراء الاستصحاب فيه اجماعي بل ضروري كما تقدم واما الشبهة الموضوعية
فقد تقدم خروجها في كلام القدماء عن مسئلة الاستصحاب المعدود في ادلة الاحكام
فالتكلم فيها انما يقع تبعا للشبهة الحكمية ومن باب تمثيل جريان الاستصحاب في الاحكام وعدم
جريانه فيها بالاستصحاب في الموضوعات الخارجية فترى المنكرين يمثلون بما اذا غبنا عن ساحل البحر
لم يجر العادة ببقائه فانه لا يحكم بمجرد احتماله والمثبتين بما اذا غاب زيد عن اهله وماله فانه يحرم التصرف
فيهما بمجرد احتمال الموت ثم ان ظاهر عبارة المحقق وان اوهم اختصاص مورد كلامه بصورة دلالة
المقتضي على تابيد الحكم فلا يشمل ما لو كان الحكم موقتا حتى جعل هذا من وجوه الفرق بين قول
المحقق والمختار بعد ما ذكر وجوها اخر غير فارقة لكن مقتضى دليله شموله لذلك اذا كان الشك

القول

لقيه

سرايغ

في رافعية شيء للحكم مثل مجيء الوقت حجة القول الحادي عشر ما حكي عن المحقق السبزواري في
الذخيرة فانه استدل على نجاسة الماء الكثير المطلق الذي سلب عنه الاطلاق بممازجته مع المضاف
النجس بالاستصحاب ثم رده بان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل والاجماع انما دل على النجاسة قبل
الممازجة ثم قال لا يقال قول ابي جعفر ع في صحيحة زرارة ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا
لكن تنقضه بيقين آخر يدل على استمرار احكام اليقين ما لم يثبت الرافع لانا نقول التحقيق ان الحكم الشرعي
الذي تعلق باليقين اما ان يكون مستمرا بمعنى ان له دليلا دالا على الاستمرار بظاهره ام لا وعلى
الاول فالشك في رفعه يكون على اقسام ثم ذكر الشك في وجود الرافع والشك في رافعية الشيء من
جهة اجمال معنى ذلك الشيء والشك في كون الشيء مصداقا للرافع المبين مفهوما والشك في
كون الشيء رافعا مستقلا ثم قال ان الخبر المذكور انما يدل على النهي عن نقض اليقين بالشك وذلك انما
يعقل في القسم الاول من تلك الاقسام الاربعة دون غيره لان غيره لو نقض الحكم بوجود الامر الذي شك
في كونه رافعا لم يكن النقض بالشك بل انما يحصل النقض باليقين بوجود ما شك في كونه رافعا او باليقين بوجود
ما يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور كان حاصلا من قبل ولم يكن بسببه
نقض وانما يعقل النقض حين اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا للحكم بسببه لان الشيء انما يستند الى
العلة التامة او الجزء الاخير منها فلا يكون في تلك الصور نقض اليقين بالشك وانما يكون ذلك في صورة
خاصة دون غيرها انتهى كلامه رفع مقامه اقول ظاهره تسليم صدق النقض في صورة الشك في استمرار
الحكم فيما عدا القسم الاول ايضا وانما المانع عدم صدق النقض بالشك فيها فيرد عليه اولا ان الشك واليقين
قد يلاحظان بالنسبة الى الطهارة مقيدة بكونها قبل حدوث ما يشك في كونه رافعا مقيدة بكونها
بعده فيتعلق اليقين بالاولى والشك في الثانية واليقين والشك بهذه الملاحظة يجتمعان في زمان
واحد سواء كان قبل حدوث الشيء او بعده فهذا الشك كان حاصلا من قبل كما ان اليقين باق من بعد
وقد يلاحظان بالنسبة الى الطهارة المطلقة وهما بهذا الاعتبار لا يجتمعان في زمان واحد بل الشك
متاخر عن اليقين ولا ريب ان المراد باليقين والشك في قوله ع في صدر الصحيحة المذكورة لانك كنت
على يقين من طهارتك وشككت وغيرها من اخبار الاستصحاب هو اليقين والشك المتعلقان بشيء
واحد اعني الطهارة المطلقة وح فالمنهي عنه هو نقض اليقين بالطهارة بهذا الشك المتاخر المتعلق
بنفس ما تعلق به اليقين واما وجود الشيء المشكوك الرافعية فهو موجب لشك في كونه رافعا
الحاصل من قبل سبب لهذا الشك فان كل شك لا بد له من سبب متيقن الوجود حتى الشك في وجود
الرافع فوجود الشيء المشكوك في رافعيته جزء اخير للعلة التامة للشك المتاخر الناقض لا للنقض وثانيا
ان رفع اليد عن احكام اليقين عند الشك في بقائه وارتفاعه لا يعقل الا ان يكون مستندا الى نفس الشك
لان التوقف في الزمان اللاحق عن الحكم السابق او العمل بالاصول المخالفة له لا يكون الا لاجل الشك
غاية الامر كون الشيء المشكوك كونه رافعا منشأ للشك والفرق بين الوجهين ان الاول ناظر الى عدم الوقوع

ذلك

النقض

والثاني الى عدم الامكان وثالثا سلمنا ان النقض في هذه الصورة ليس بالشك لكنه ليس نقضا
باليقين بالخلاف ولا يخفى ان ظاهر ما ذكره في ذيل الصحيحة ولكن تنقضه بيقين آخر حصر الناقض في
اليقين السابق باليقين بخلافه وحرمة النقض بغيره شكا كان ام يقينا بوجود ما شك في كونه رافعا
الا ترى انه لو قيل في صورة الشك في وجود الرافع ان النقض بما هو متيقن من سبب الشك لا بنفسه
لا يسمع وبالجملة فهذا القول ضعيف في الغاية بل يمكن دعوى الاجماع المركب بل البسيط على
خلافه وقد يتوهم ان مورد صحيحة زرارة الاولى مما انكر المحقق المذكور الاستصحاب فيه لان السؤال
فيها عن الخفقة والخفقتين قد علم من قوله قد تنام العين ولا تنام القلب والاذن وانما سئل فيها
بعد ذلك عن حكم ما اذا وجدت امارة على النوم مثل تحريك شيء الى جنبه وهو لا يعلم فاجاب
بعدم اعتبار ما عدا اليقين بقوله عليه السلام لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا
فانه على يقين الخ نعم يمكن ان يلزم المحقق المذكور كما ذكرنا سابقا بان الشك في اصل النوم في مورد
الرواية مسبب عن وجود ما يوجب الشك في تحقق النوم فالنقض به لا بالشك فتامل حجة
القول العاشر ما ذكره المحقق الخوانساري قده في شرح الدروس عند قول الشهيد قده ويجزي
ذو الجهات الثلث ما لفظه حجة القول بعدم الاجزاء الروايات الواردة بالمسح بثلثة احجار والحجر
الواحد لا يسمى بذلك وباستصحاب حكم النجاسة حتى نعلم لها مطهر شرعي وبدون الثلثة لا نعلم
المطهر الشرعي وحسنة ابن المغيرة وموثقة ابن يعقوب لا يخرجان عن الاصل لعدم صحة سندهما
خصوصا مع معارضتهما بالروايات الواردة بالمسح بثلثة احجار واصل البراءة بعد ثبوت النجاسة
ووجوب ازالتها لا يبقى بحاله الى ان قال بعد منع حجية الاستصحاب اعلم ان القوم ذكروا ان الاستصحاب
اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه وهو ينقسم الى قسمين باعتبار الحكم الماخوذ فيه
شرعي وغيره فالاول مثل ما اذا ثبت نجاسة ثوب او بدن في زمان فيقول انه بعد ذلك يجب الحكم بنجاسته
اذا لم يحصل العلم برفعها والثاني مثل ما اذا ثبت رطوبة ثوب في زمان ففي ما بعد ذلك الزمان
يجب الحكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف فذهب بعضهم الى حجية القسم الاول واستدل كل من الفريقين
بدلائل مذكورة في محلها قاصرة عن افادة المرام كما يظهر بالتامل فيها ولم نتعرض لذكرها هنا
بل نشير الى ما هو الظاهر عندنا في هذا الباب فنقول ان الاستصحاب بهذا المعنى لا حجية
اصلا بكلا قسميه اذ لا دليل عليه تاما لا عقلا ولا نقلا نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى اخر وهو
ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى زمان حدوث حال كذا او وقت
كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراطه بشيء اصلا فح اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى
ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده والدليل على حجيته امران
الاول ان هذا الحكم اما وضعي او اقتضائي او تخييري ولما كان الاول عند التحقيق يرجع اليهما
فينحصر في الاخيرين وعلى التقديرين فيثبت ما ذكرنا اما على الاول فلانه اذا كان امرا ونهيا بفعل الى غاية معينة

آذا م

كلما

بينهما
احدهما

مثلا

مثلا فعند الشك في حدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال
امتثالا اصلا والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء التكليف
حال الشك ايضا وهو المطلوب واما على الثاني فالامر اظهر كما لا يخفى الثاني ما ورد في الروايات
من ان اليقين لا ينقض بالشك فان قلت هذا كما يدل على المعنى الذي ذكره القوم لانه اذا
حصل اليقين في زمان فلا ينبغي ان ينقض في زمان آخر بالشك نظرا الى الروايات وهو بعينه
ما ذكروه قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض والمراد
بالتعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في
زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان آخر لولا الشك وهو ظاهر فان قلت هل الشك في كون
الشيء مزيلا للحكم مع العلم بوجوده كالشك في وجود المزيل اولا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت
بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء
وشككنا في صدقها على شيء آخر فحينئذ لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت
ذلك بل ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء
الآخر مزيله ام لا فح لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره اذ الدليل الاول غير جار
فيه لعدم ثبوت حكم العقل في مثل هذه الصورة خصوصا مع ورود بعض الروايات الدالة
على عدم المؤاخذة بما لا يعلم والدليل الثاني الحق انه لا يخ من اجمال وغاية ما يسلم منها
ثبوت الحكم في الصورتين اللتين ذكرناهما وان كان فيه ايضا بعض المناقشات لكنه لا يخ عن
تأييد للدليل الاول فتأمل فان قلت الاستصحاب الذي تدعونه فيما نحن فيه وانت معترف
انه من قبيل ما اعترفت به لان حكم النجاسة ثابت ما لم يحصل مطهر شرعي اجماعا وهنا لم
يحصل الظن شرعا بوجود المطهر لان حسنة ابن المغيرة وموثقة ابن يعقوب ليستا حجة شرعية
خصوصا مع معارضتهما بالروايات المتقدمة فغاية الامر حصول الشك لوجود المطهر وهو
لا ينقض اليقين قلت كونه من قبيل الثاني ثم اذ لا دليل على ان النجاسة باقية ما لم يحصل مطهر
شرعي وما ذكر من الاجماع غير معلوم لان غاية ما اجمعوا عليه ان التغوط اذا حصل لا يصح الصلوة
بدون الماء والتمسح ثلثا اما بالثلثة او بشعب الحجر الواحد فهذا الاجماع لا يستلزم الاجماع
على ثبوت حكم النجاسة حتى يحدث شيء معين في الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهرا
فلا يكون من قبيل ما ذكرنا فان قلت هب انه ليس داخلا في الاستصحاب المذكور لكن نقول قد
ثبت بالاجماع وجوب شيء على المتغوط في الواقع وهو مردد بين ان يكون المسح بثلثة احجار
او الاعم منه ومن المسح بجهات حجر واحد فما لم يات بالاول لم يحصل اليقين بالامتثال والخروج
عن العهدة فيكون الاتيان به واجبا قلت نمنع الاجماع على وجوب شيء معين في الواقع مبهم
في نظر المكلف بحيث لو لم يات بذلك الشيء المعين لاستحق العقاب بل الاجماع على ان ترك

المعتبر

الأمرين معاً سبباً لاستحقاق العقاب فيجب ان لا يتركهما والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع
على وجوب شيء معين مثلاً معلوم عندنا او ثبوت حكم الى غاية معينة عند ما يجب فلابد
من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا يكفي
الشك في وجوده في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين
في الواقع مردد في نظرنا بين امور ويعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء
مثلاً او ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء ويعلم ايضاً عدم اشتراطه
بالعلم مثلاً يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المرددة في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك
الاشياء ايضاً ولا يكفي الاتيان بشيء واحد منها في سقوط التكليف وكذا حصول شيء واحد في
ارتفاع الحكم وسواء في ذلك كون الحكم الواجب شيئاً معيناً في الواقع مجهولاً عندنا او اشياء كذلك او
غاية معينة في الواقع مجهولة عندنا او غايات كذلك وسواء ايضاً تحقق قدر مشترك بين تلك
الاشياء والغايات وتباينها بالكلية واما اذا لم يكن الامر كذلك بل ورد نص مثلاً على ان الواجب لشيء الفلاني
ونص اخر على ان ذلك الواجب شيء اخر او ذهب بعض الامة الى وجوب شيء فظهر بالنص والاجماع
في الصورتين ان ترك ذلك الشيئين معاً سبب لاستحقاق العقاب فحينئذ لم يظهر وجوب الاتيان
بهما معاً حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في امر او تباينا كلية وكذلك الحكم
في ثبوت الحكم الكلي الى الغاية هذا مجمل القول في هذا المقام وعليك بالتامل في خصوصيات
الموارد واستنباط احكامها عن هذا الاصل ورعاية جميع ما يجب رعايته عند تعارض المتعارضات
والله الهادي الى سواء الطريق انتهى كلامه رفع مقامه وحكى السيد صدر الدين في شرح الوافية
عنه قدس سره حاشية اخرى له عند قول الشهيد ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه الخ ما لفظه وتوضيح الكلام
ان الاستصحاب لا دليل على حجيته عقلاً وما تمسكوا لها ضعيف وغاية ما تمسكوا فيها بما ورد في
بعض الروايات الصحيحة ان اليقين لا ينقض بالشك وعلى تقدير تسليم صحة الاحتجاج بالخبر في مثل
هذا الاصل وعدم منعها على ان هذا الحكم الظاهر انه من الاصول ويشكل التمسك به في الفروع نقول
اولا انه لا يظهر شموله للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان
الحكم في مثل هذه الامور التي ليست احكاماً شرعية وان امكن ان يصير منشأً لحكم شرعي وهذا مقابل
ما يقال من ان الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به ثم بعد تخصيصه بالاحكام الشرعية فنقول
الامر على وجهين احدهما ان يثبت حكم شرعي في مورد خاص باعتبار حال نعلم من الخارج ان زوال
تلك الحالة لا يستلزم زوال ذلك الحكم والاخر ان يثبت باعتبار حال لا نعلم فيه ذلك مثال الاول
ان يثبت نجاسة الثوب باعتبار ملاقاته للبول فانه علم من اجماع او ضرورة ان النجاسة لا تزول بزوال
الملاقاة ومثال الثاني ما نحن فيه فانه ثبت وجوب الاجتناب عن الاناء باعتبار انه شيء نعلم
وقوع النجاسة فيه بعينه وكل شيء كذلك يجب الاجتناب عنه ولم نعلم بدليل من الخارج ان زوال ذلك الحكم

وعلى هذا شمول الخبر للقسم الاول ظاهر فيمكن التمسك بالاستصحاب فيه واما القسم الثاني فا
التمسك فيه مشكل فان قلت بعد ما علم في القسم الاول انه لا يزول الحكم بزوال الوصف فاي
حاجة الى التمسك بالاستصحاب واي فائدة فيما ورد في الاخبار من ان اليقين لا ينقض بالشك
قلت القسم الاول على وجهين احدهما ان يثبت ان الحكم اعني النجاسة بعد الملاقاة حاصل ما لم يرد
عليه الماء على الوجه المعتبر وح فائدته انه عند حصول الشك في ورود الماء لا يحكم بزوال
النجاسة والاخر ان يعلم ثبوت الحكم في الجملة بعد زوال الوصف لكن لم يعلم انه ثابت دائماً او في
بعض الاوقات الى غاية معينة محدودة ام لا وفائدته انه اذا ثبت الحكم في الجملة فيستصحب الى
ان يعلم المزيل ثم لا يخفى ان الفرق الذي ذكرنا من ان اثبات مثل هذا بمجرد الخبر مشكل مع تمام
ان الظهور في القسم الثاني لم يبلغ مبلغه في القسم الاول وان اليقين لا ينقض بالشك قد يقال ان
ظاهره ان يكون اليقين حاصلاً لولا الشك باعتبار دليل دال على الحكم في غير صورة ما شك فيه
اذ لو فرض عدم الدليل الذي هو دليل العدم لا الشك كان يصير قريباً ومع ذلك ينبغي رعاية
الاحتياط في كل من القسمين بل في الامور الخارجية ايضاً انتهى كلامه رفع مقامه اقول ... فلا جاد
فيما افاد وجاء بما يوافق المراد الا ان في كلامه مواقع للتامل فلنذكر مواقع التامل ونشير الى وجهه
فنقول في قوله وبعضهم ذهب الى حجيته في القسم الاول ظاهره كصريح ما تقدم منه في حاشية الاخرى
وجود القائل بحجية الاستصحاب في الاحكام الشرعية الجزئية كالطهارة مثل الثوب والكلية كنجاسة المتغير
بعد زوال التغير وعدم الحجية في الامور الخارجية كرطوبة الثوب وحيوة زيد وفيه نظر يعرف بالتتبع
في كلمات القائلين بحجية الاستصحاب وعدمها والنظر في دليلهم مع ما ذكره في الحاشية الاخرى دليلا
لعدم الجريان في الموضوع جار في الحكم الجزئي فان بيان وصول النجاسة الى هذا الثوب الخاص واقعا وعدم
وصولها وبيان نجاسته المسببة عن هذا الوصول وعدمها لعدم الوصول كلاهما خارج عن شان الشارع
كما ان بيان طهارة الثوب المذكور ظاهرا وبيان عدم وصول النجاسة اليه ظاهرا الراجع في الحقيقة الى الحكم بالطهارة
الطهارة الظاهرية ليس الا شان الشارع كما نبهنا عليه فيما تقدم قوله والظاهر حجية الاستصحاب بمعنى اخر الخ وجه
مغايرة ما ذكره لما ذكره المشهور هو ان الاعتماد في البقاء عند المشهور على الوجود كما هو ظاهر قوله لوجوده
في زمان سابق عليه صريح قول شيخنا البهائي اثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلا على ثبوته في الزمن
الاول ولعل الامر كذلك على طريقة شارح الدروس قوله فيه تردد الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حد
حال كذا الخ اقول بقاء الحكم الى زمان كذا يتصور على وجهين الاول ان يلاحظ الفعل الى زمان كذا
موضوعا واحدا تعلق به الحكم الواحد كان يلاحظ الجلوس في المسجد الى وقت الزوال فعلا واحدا تعلق به
احد الاحكام الخمسة ومن امثلته الامساك المستمر الى الليل حيث انه ملحوظ فعلا واحدا تعلق به الوجوب او
الندب جزئيا من احكام الصوم الثاني ان يلاحظ الفعل في كل جزء يسعه من الزمان المعلوم موضوعا
تعلق به حكم فيحدث في المقام احكام متعددة ومن امثلته وجوب الصوم عند رؤية هلال رمضان

الى زمن رؤية هلال شوال فان صوم كل يوم الى انقضاء الشهر فعل مستقل اما الاول فالحكم
اما امر او نهي او ما يتخير فان كان امرا كان اللازم عند الشك في وجود الغاية ما ذكره من وجوب
الاتيان بالفعل محصلا لليقين بالبراءة من التكليف المعلوم لكن يجب تقييده بما اذا لم يعارضه
تكليف اخر محدود بما بعد الغاية كما اذا وجب الجلوس في المسجد الى الزوال ووجب الخروج منه
من الزوال الى الغروب فان وجوب الاحتياط للتكليف بالجلوس عند الشك في الزوال معارض
بوجوبه للتكليف بالخروج بعد الزوال فلا بد من الرجوع في وجوب الجلوس عند الشك في الزوال الى
اصل اخر غير الاحتياط مثل اصالة عدم الزوال وعدم الخروج عن عهدة التكليف بالخروج او غير ذلك
وان كان نهيا كما اذا حرم الامساك المحدود بالغاية المذكورة او الجلوس المذكور فان قلنا بتحريم الاشتغال
كما هو الظاهر كان المتيقن التحريم قبل الشك في وجود الغاية واما التحريم بعده فلا يثبت بما ذكره في الامر
بل يحتاج الى الاستصحاب المشهور والا فالاصل الاباحة في صورة الشك وان قلنا انه لا يتحقق الحرام
لا استحقاق العقاب الا بعد تمام الامساك والجلوس المذكورين فليرجع الى مقتضى اصالة عدم استحقاق
العقاب وعدم تحقق المعصية ولا دخل له بما ذكره في الامر وان كان تخييرا فالاصل فيه وان اقتضى عدم
حكم ما بعد الغاية للفعل عند الشك فيها الا انه قد يكون حكم ما بعد الغاية تكليفا منجزا يجب فيه
الاحتياط كما اذا اباح الاكل الى طلوع الفجر مع تنجز وجوب الامساك من طلوع الفجر الى الغروب عليه
فان الظاهر لزوم الكف عن الاكل عند الشك هذا كله اذا لوحظ الفعل المحكوم عليه بالحكم الاقتضائي
او التخييري امرا واحدا مستمرا واما الثاني وهو ما لوحظ فيه الفعل امورا متعددة كل واحد منها
متصف بذلك الحكم غير مربوط بالاخر فان كان امرا او نهيا فاصالة البراءة والاباحة قاضية
بعدم الوجوب والحرمة في زمان الشك وكذلك اصالة الاباحة في الحكم التخييري الا اذا كان الحكم
فيما بعد الغاية تكليفا منجزا يجب فيه الاحتياط فعلم مما ذكرنا ان ما ذكره من الوجه الراجع الى وجوب
تحصيل الامتثال لا يجري الا في قليل من الصور المفروضة في المسئلة ومع ذلك فلا يخفى ان
اثبات الحكم في زمان الشك بقاعدة الاحتياط كما في الاقتضائي او قاعدة الاباحة كما في الحكم
التخييري ليس قولا بالاستصحاب المختلف فيه اصلا لان مرجعه الى ان اثبات الحكم في الزمان الثاني:
يحتاج الى دليل يدل عليه ولو كان اصالة الاحتياط او البراءة وهذه عين انكار الاستصحاب فان المنكر
يرجع الى اصول اخر فلا حاجة الى تطويل الكلام وتغيير اسلوب كلام المنكرين في هذا المقام نفي الكلام
في توجيه ما ذكره من ان الامر في الحكم التخييري اظهر ولعل الوجه فيه ان الحكم بالتخيير في زمان الشك في وجود
الغاية مطابق لاصالة الاباحة الثابتة بالعقل والنقل كما ان الحكم بالبقاء في الاقتضائي كان
مطابقا لاصالة الاحتياط الثابتة بالعقل والنقل وقد وجه المحقق القمي قده الحاق الحكم التخييري
بالاقتضائي بان مقتضى التخيير الى غاية وجوب الاعتقاد بثبوته في كل جزء مما قبل الغاية ولا يحصل
اليقين بالبراءة من التكليف باعتقاد التخيير عند الشك في حدوث الغاية الا بالحكم بالاباحة وبقائه

في هذا الزمان

في هذا الزمان ايضا وفيه انه ان اريد وجوب الاعتقاد بكون الحكم المذكور ثابتا الى الغاية
المعينة فهذا الاعتقاد موجود ولو بعد القطع بتحقق الغاية فضلا عن صورة الشك فيه فان
هذا اعتقاد بالحكم الشرعي الكلي ووجوبه غير مغيى بغاية فان الغاية غاية للمعتقد لا لوجوب
الاعتقاد وان اريد بوجوب الاعتقاد بذلك الحكم التخييري في كل جزء من الزمان الذي يكون
في الواقع مما قبل الغاية وان لم يكن معلوما عندنا ففيه ان وجوب الاعتقاد في هذا الجزء
المشكوك بكون الحكم فيه هو الحكم الاولي وغيره ثم حدا بل الكلام في جوازه لانه معارض بوجوب
الاعتقاد بالحكم الاخر الذي ثبت فيما بعد الغاية واقعا وان لم يكن معلوما بل لا بد قبل وجوب
الاعتقاد مع الشك في الموضوع كما لا يخفى ولعل هذا التوجيه قده قد وجد عبارة شرح الدروس
في نسخة كما وجدته في بعض نسخ شرح الوافية واما على الثاني فالامر كذلك كما لا يخفى لكني راجعت
نسخ شرح الدروس فوجدت لفظ اظهر بدل كذلك وح فظاهره مقابلة وجه الحكم بالبقاء في التخييري
بوجه الحكم بالبقاء في الاقتضاء فلا وجه لارجاع احدهما بالاخر والعجب من بعض المعاصرين حيث
اخذ التوجيه المذكور عن القوانين ونسبه الى المحقق الخوانساري في حجية المحقق الخوانساري ان
الاخبار واصالة الاشتغال ثم اخذ في اجراء اصالة الاشتغال في الحكم التخييري بما وجهه في القوانين
ثم اخذ في الطعن عليه وانت خبير بان الطعن في التوجيه لا في حجية المحقق بل لا طعن في التوجيه ايضا الا ان
غلط الحاجة الى هكذا او ورد عليه السيد الشارح بجريان ما ذكره من قاعدة وجوب تحصيل الا
متثال في استصحاب القوم قال بيانه انا كما نجزم في الصورة التي فرضها بتحقق الحكم في قطعة من
الزمان ونشك ايضا حين القطع في تحققه في زمان يكون حدوث الغاية فيه وعدمه متساويين
عنده فكذلك نجزم بتحقق الحكم في زمان لا يمكن تحققه الا فيه ونشك حين القطع في تحققه في زمان
متصل بذلك الزمان لاحتمال وجود رافع لجزء من علة الوجود كما ان في الصورة الاولى يكون
الدليل محتملا لان يراد منه وجود الحكم في زمان الشك وان يراد عدم وجوده فكذلك الدليل في
الصورة التي فرضناها وح فنقول لو لم يمتثل المكلف لم يحصل الظن بالامتثال الى اخر ما ذكره انتهى
اقول في هذا الايراد ساقط عن المحقق لعدم جريان قاعدة الاشتغال في غير الصورة التي فرضها
المحقق مثلا اذا ثبت وجوب الصوم في الجملة وشككنا في ان غايته سقوط القرص او ميل الحمرة
المشرقية فاللازم ح على ما ذكر وصرح به المحقق المذكور في عدة مواضع من كلماته الرجوع في نفي
الزائد وهو وجوب الامساك بعد سقوط القرص الى اصالة البراءة لعدم ثبوت التكليف بالامساك
ازيد من المقدار المعلوم فيرجع الى مسئلة الشك في الجزئية فلا يمكن ان يقال انه لو لم يمتثل التكليف
لم يحصل الظن بالامتثال لانه ان اريد امتثال التكليف المعلوم فقد حصل قطعا وان اريد امتثال
التكليف المحتمل فتحصيله غير لازم وهذا بخلاف فرض المحقق فان التكليف بالامساك الى السقوط
على القول به او ميل الحمرة على القول الاخر معلوم مبين وانما الشك في الاتيان به عند الشك في حدوث

الغاية فالفرق بين مورد استصحابه ومورد استصحاب القوم كالفرق بين الشك في اتيان
الجزء المعلوم الجزئية والشك في جزئية شيء وقد تقرر في محله جريان اصالة البراءة الاحتياط في الاول
دون الثاني وقس على ذلك ساير موارد الاستصحاب القوم كما لو ثبت ان للحكم غاية وشككنا
في كون شيء اخر ايضا غاية له فان المرجع في الشك في ثبوت الحكم بعد تحقق ما شك في كونه
غاية عند المحقق الخوانساري قده هي اصالة البراءة دون الاحتياط قوله الظاهر ان معنى عدم نقض اليقين و
انه عند التعارض لا ينقض ومعنى التعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك اقول
ظاهر الكلام جعل تعارض اليقين والشك باعتبار تعارض المقتضي لليقين ونفس الشك حال ان يكون
هذا
الشك مانعا عن اليقين فيكون من قبيل تعارض المقتضي للشيء والمانع عنه والظاهر ان المراد بالموجب
في كلامه دليل اليقين السابق وهو الدال على استمرار حكم الى غاية معينة وح يرد عليه مضافا الى ان
التعارض الذي يستظهره من لفظ النقض لا بد ان يلاحظ بالنسبة الى الناقض ونفس المنقوض
النقض
لا مقتضيه لموجبه لولا الناقض ان نقض اليقين بالشك بعد صرفه عن ظاهره وهو نقض صفة اليقين
او احكامها الثابتة لها باليقين من حيث هي صفة من الصفات لارتفاع اليقين واحكامه الثابتة
له من حيث هو حين الشك قطعا ظاهر في نقض احكام اليقين يعني الاحكام الثابتة باعتباره للمتيقن
اعني المستصحب فيلاحظ التعارض حينئذ بين المنقوض والناقض واللازم من ذلك اختصاص الاخبار
بما يكون المتيقن واحكامه مما يقتضي بنفسه الاستمرار لولا الرافع فلا ينقض تلك الاحكام بمجرد الشك في
الرافع سواء كان الشك في وجود الرافع او في رافعية الموجود وبين هذا وما ذكره المحقق ثاني بون بعيد
ثم ان تعارض المقتضي لليقين ونفس الشك لم يكد يتصور فيما نحن فيه لان اليقين بالمستصحب
كوجوب الامساك في الزمان السابق كان حاصلا من اليقين بمقدمتين صغرى وكبرى وهي ان هذا
الآن لم يدخل الليل وكبرى مستفادة من دليل استمرار الحكم الى غاية معينة وهي وجوب الامساك
قبل ان يدخل الليل والمراد بالشك زوال اليقين بالصغرى وهو ليس من قبيل المانع عن اليقين
والكبرى من قبيل المقتضي له حتى يكونا من قبيل المتعارضين بل نسبة اليقين الى المقدمتين على
نهج سواء كل منهما من قبيل جزء المقتضي له والحاصل ان مقتضى ملاحظة النقض بالنسبة الى الشك و
احكام المتيقن الثابتة لاجل اليقين اولى من ملاحظته بالنسبة الى الشك ثم احكام المتيقن الثابتة
لاجل اليقين اولى من ملاحظته بالنسبة الى الشك ودليل اليقين واما توجيه كلام المحقق بان يراد
من موجب اليقين دليل المستصحب وهو عموم الحكم المغيى من الشك احتمال الغاية التي هي مخصصات
العام فالمراد عدم نقض عموم دليل المستصحب بمجرد الشك في المخصص مدفوع بان نقض العام باحتمال
التخصيص انما يتصور في الشك في اصل التخصيص ومعه يتمسك بعموم الدليل لا بالاستصحاب واما
مع اليقين بالتخصيص والشك في تحقق المخصص المتيقن كما في ما نحن فيه فلا مقتضي للحكم العام حتى يتصور
نقضه لان العام المخصص لا اقتضاء فيه لثبوت الحكم في مورد الشك في تحقق المخصص خصوصا في مثل المخصص
بالغاية

المقتضي
بالغاية والحاصل ان المقتضي والمانع في باب العام والخاص هو لفظ العام والمخصص فاذا احرز
وشك في وجود المخصص يحكم بعدمه عملا بظاهر العام واذا علم بالتخصيص وخروج اللفظ عن ظاهره
العموم ثم شك في صدق المخصص على شيء فنسبة دليلي العموم والتخصيص اليه على السواء من حيث الاقتضاء
اقتضاء هذا كله مع ان ما ذكره في معنى النقض لا يستقيم في قوله عم في ذيل الصحيحة ولكن تنقضه
بيقين اخر وقوله عم في الصحيحة المتقدمة الواردة في الشك بين الثلث والاربع ولكن ينقض الشك
باليقين بل ولا في صدرها المصرح بعدم نقض اليقين بالشك فان المستصحب في موردها اما
عدم فعل الزائد واما عدم براءة الذمة من الصلوة كما تقدم ومن المعلوم انه ليس في شيء منهما
دليل يوجب اليقين لولا الشك قوله في جواب السؤال قلت فيه تفصيل الى اخر الجواب اقول ان
النجاسة فيما ذكره من الفرض اعني موضع الغائط مستمرة وثبت ان التمسح بثلثة احجار مزيل لها وشك
ان التمسح بالحجر الواحد ذي الجهات مزيل ايضا ام لا فاذا ثبت وجوب ازالة النجاسة المفروض الشك في
تحقق الازالة بالتمسح بالحجر الواحد ذي الجهات فمقتضى دليله هو وجوب تحصيل اليقين او الظن المعتبر
بالزوال وفي مثل هذا المقام لا يجري اصالة البراءة ولا ادلتها لعدم وجود قدر المتيقن في المأمور به وهي الازالة وان كان ما يتحقق به مرددا بين الاقل والاكثر لكن هذا الترديد في نفس ما به
كما لا يخفى نعم لو فرض انه لم يثبت الامر بنفس الازالة وانما ثبت بالتمسح بثلثة احجار او ما الاعم منه ومن التمسح
بذي الجهات امكن بل لم يبعد اجراء اصالة البراءة عما عدا الاعم والحاصل انه فرق بين الامر بازالة النجاسة عن
الثوب المرددة بين غسله مرة او مرتين وبين الامر بنفس الغسل المردد بين المرة والمرتين والذي يتعين كون
مسئلة التمسح من قبيل الاول دون الثاني هو ما استفيد من ادلة وجوب ازالة النجاسة عن الثوب و
البدن للصلوة مثل قوله فثيابك فطهر وقوله في صحيحة زرارة لا صلوة الا بطهور بناء على شموله الطهور
ولو بقرينة ذيله الدال على كفاية الاحجار من الاستنجاء للطهارة الخبثية ومثل الاجماعات المنقولة على
وجوب ازالة النجاسة عن الثوب والبدن للصلوة وهذا المعنى وان لم يدل عليه دليل صحيح السند ولكنه
نفس
يجبر بنص المحقق المذكور وبعده وورود روايتي ابن المغيرة وابن يعقوب بل ظاهر اكثر الاخبار الامر بنفسه
الغسل الا ان الانصاف وجود الدليل على وجوب نفس الازالة لزوال الامر بالغسل في الاخبار ليس لا عنايته
في الصلوة وانما هو امر مقدمي لازالة النجاسة مع ان كلام المحقق المذكور لا يختص بالمثال الذي ذكره حتى
يناقش فيه وبما ذكرنا يظهر ما في قوله في جواب الاعتراض الثاني بان مسئلة الاستنجاء من قبيل ما نحن فيه
ما لفظه فانه لما اجمعوا على ان الغوط متى حصل لا تصح الصلوة بدون الماء والتمسح رأسا لا بالثلث ولا
عندنا
لشعب الحجر الواحد وهذا لا يستلزم الاجماع على ثبوت النجاسة حتى يحصل شيء معين في الواقع مجهول
فما عينه الشارع مطهرا آه وبظهر ما في قوله جوابا عن الاعتراض الاخير انه لم يثبت الاجماع على وجوب شيء
معين بحيث لو لم يات بذلك الشيء لاستحق العقاب آه وما في كلامه المحكي في حاشية شرحه على قول الشهيد
قده ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه وانت اذا احطت خبرا بما ذكرنا في ادلة الاقوال علمت ان الاقوى منها

القول التاسع وبعده القول المشهور والله العالم بحقائق الامور وينبغي التنبيه على امور هي بين
ما يتعلق بالمتيقن السابق وما يتعلق بدليله الدال عليه وما يتعلق بالشك اللاحق في بقائه الاول
ان المتيقن السابق اذا كان كليا في ضمن فرد وشك في بقائه فاما ان يكون الشك من جهة الشك في بقاء
ذلك الفرد واما ان يكون من جهة الشك في تعيين ذلك الفرد وتردده بين ما هو باق جزما وبين ما
هو مرتفع كذلك واما ان يكون من جهة الشك في وجود فرد اخر مقامه مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد
اما الاول فلا اشكال في جواز استصحاب الكلي ونفس الفرد وترتيب احكام كل منهما عليه واما الثاني
فالظاهر جواز الاستصحاب في الكلي مطلقا على المشهور نعم لا يتعين بذلك احكام الفرد الباقي سواء كان
الشك من جهة الرافع كما اذا علم بحدوث البول او المني ولم يعلم الحالة السابقة وجب الجمع بين الطهارتين
فاذا فعل احدهما وشك في رفع الحدث فالاصل بقاؤه وان كان الاصل عدم تحقق الجنابة فيجوز له
ما يحرم على الجنب ام كان الشك من جهة المقتضي كما لو تردد من في الدار بين كونه حيوانا لا يعيش الا
سنة وكونه حيوانا يعيش مائة سنة فيجوز بعد السنة الاولى استصحاب الكلي المشترك بين الحيوانين و
يترتب عليه اثاره الشرعية الثابتة دون اثار شيء من الخصوصيتين بل يحكم بعدم كل منهما لو لم
يكن مانع عن اجراء الاصلين كما في الشبهة المحصورة وتوهم عدم جريان الاصل في القدر المشترك من
حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء وما هو مشكوك الحدوث وهو محكوم الانتفاء بحكم الاصل
مدفوع بانه لا يقدح ذلك في استصحابه بعد فرض الشك في بقائه وارتفاعه اما لعدم استعداده
واما لوجود الرافع كاندفاع توهم كون الشك في بقائه مسببا عن الشك في حدوث ذلك المشكوك الحدوث
فاذا حكم باصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك لانه من اثاره فان ارتفاع القدر المشترك
من لوازم كون الحادث ذلك الامر المقطوع الارتفاع لا من لوازم عدم حدوث الامر الاخر نعم اللازم
من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو في ضمنه من القدر المشترك في الزمان الثاني لا ارتفاع القدر
المشترك بين الامرين وبينهما فرق واضح ولذا ذكرنا انه يترتب عليه اثار احكام عدم وجود الجنابة في المثال
المتقدم ويظهر من المحقق القمي ره في القوانين مع قوله بحجية الاستصحاب عدم جواز اجراء الاستصحاب في
هذا القسم ولم نتحقق وجهه قال ان الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه في مقدار قابلية الامتداد وملاحظة الغلبة
فيه فلا بد من التامل في انه كلي او جزئي فقد يكون الموضوع الثابت حكمه اولا مفهوما كليا مرددا بين امور
وقد يكون جزئيا حقيقيا معينا وبذلك يتفاوت الحال اذ قد يختلف افراد الكلي في قابلية الامتداد
ومقداره فالاستصحاب حينئذ منصرف الى اقلها استعدادا للامتداد ثم ذكر حكاية تمسك بعض اهل
الكتاب لاثبات نبوة نبيه بالاستصحاب ورد بعض معاصريه له بما لم يرتضه الكتابي ثم رده بما ادعى
ابتنائه على ما ذكره من ملاحظة مقدار القابلية ثم اوضح ذلك بمثال وهو انا اذا علمنا ان في الدار
حيوانا لكن لا نعلم انه اي نوع هو من الطيور او البهائم او الحشار او الديدان ثم غبنا عن ذلك مدة فلا
يمكن الحكم ببقائه في مدة يعيش فيها اطول الحيوانات عمرا فاذا احتمل كون الحيوان الخاص في البيت عصفورا

او فارة

او فارة او دودة قز فكيف يحكم ببقائه بسبب العلم بالقدر المشترك باستصحابها الى حصول زمان ظن بقاء
اطول الحيوانات عمرا قال وبذلك بطل تمسك الكتابي انتهى اقول ان ملاحظة استعداد المستصحب
واعتباره في الاستصحاب مع الشك في الرافع موجب لعدم انضباط الاستصحاب لعدم استقامة ارادة
استعداده من حيث تشخصه ولا ابعد الاجناس ولا اقرب الاصناف ولا ضابط لتعيين المتوسط و
الاحالة على الظن الشخصي قد عرفت ما فيه سابقا مع ان اعتبار الاستصحاب عند هذا المحقق لا يختص دليله
بالظن كما اعترف به سابقا فلا مانع من استصحاب وجود الحيوان في الدار اذا ترتب اثر شرعي على وجود
مطلق الحيوان فيها ثم ان ما ذكره من ابتناء جواب الكتابي على ما ذكره سيجيء وما فيه مفصلا ان شاء الله
واما الثالث وهو ما اذا كان الشك في بقاء الكلي مستندا الى احتمال وجود فرد اخر غير الفرد المعلوم حدوثه
وارتفاعه فهو على قسمين لان الفرد الاخر اما ان يحتمل وجوده مع ذلك الفرد المعلوم حاله واما يحتمل حدوثه
بعده اما بتبدله اليه واما بمجرد حدوثه مقارنا لارتفاع ذلك الفرد وفي جريان استصحاب الكلي
في كلا القسمين نظرا الى تيقنه سابقا وعدم العلم بارتفاعه وان علم بارتفاع بعض وجوداته وشك في حدوث
ما عداه لان ذلك مانع من اجراء الاستصحاب في الافراد دون الكلي كما تقدم نظيره في القسم الثاني او
عدم جريانه فيهما لان بقاء الكلي في الخارج عبارة عن استمرار وجوده الخارجي المتيقن سابقا
وهو معلوم العدم وهذا هو الفارق بين ما نحن فيه والقسم الثاني حيث ان الباقي في الان اللاحق
بالاستصحاب هو عين المتيقن سابقا او التفصيل بين القسمين فيجري في الاول لاحتمال كون الثابت في الان
اللاحق هو عين الموجود سابقا فيتردد الكلي المعلوم سابقا بين ان يكون وجوده الخارجي على نحو لا
يرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه وان يكون على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد فالشك حقيقة
انما هو في مقدار استعداد ذلك الكلي واستصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك لا يثبت تعيين استعداد
الكلي وجوه اقواها الاخير ويستثنى من عدم الجريان في القسم الثاني ما يتسامح فيه العرف فيعدون الفرد
اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر الواحد مثل ما لو علم السواد الشديد في محل وشك في تبدله بالبياض
او بسواد اضعف من الاول فانه يستصحب السواد وكذا لو كان الشخص في مرتبة من كثرة الشك ثم
شك من جهة اشتباه المفهوم والمصداق في زوالها او تبدلها الى مرتبة دونها او علم اضافة المائع
ثم شك في زوالها او تبدلها الى فرد اخر من المضاف وبالجملة فالعبرة في جريان الاستصحاب عد الموجود
السابق مستمرا الى اللاحق ولو كان الامر اللاحق على تقدير وجوده مغايرا بحسب الدقة للفرد السابق ولذا لا
اشكال في استصحاب الاعراض حتى على القول فيها بتجدد الامثال وسيأتي ما يوضح عدم ابتناء الاستصحاب
على المداقة العقلية ثم ان للفاضل التوني كلاما يناسب المقام مؤيدا لبعض ما ذكرنا وان لم يخل بعضه عن النظر
بل المنع قال في رد تمسك المشهور في نجاسة الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكية ان عدم المذبوحية
لازم لامرين الحياة والموت حتف الانف والموجب للنجاسة ليس هذا اللازم من حيث هو بل ملزومه الثاني
اعني الموت حتف الانف فعدم المذبوحية لازم اعم لموجب النجاسة فعدم المذبوحية اللازم للحياة مغاير

لعدم المذبوحية العارض للموت حتف انفه والمعلوم ثبوته في الزمان السابق هو الاول لا الثاني
ونظام الامر عيريان في الزمان الثاني ففي الحقيقة يخرج مثل هذه الصورة من الاستصحاب اذ شرطه
بقاء الموضوع وعدمه هنا معلوم قال وليس مثل التمسك بهذا الاستصحاب الا مثل من تمسك على
وجود عمرو في الدار باستصحاب بقاء الضاحك المتحقق بوجود زيد في الدار في الوقت الاول وفساده
غني عن البيان انتهى اقول ولقد اجاد فيما افاد من عدم جواز الاستصحاب في المثال المذكور ونظيره
الا ان نظر المشهور في تمسكهم على النجاسة الى ان النجاسة انما رتب في الشرع على مجرد عدم التذكية
مثل ما لم يذكوا واقعا او بطريق شرعي ولو كان اصلا وقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
وقوله تعالى فكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقوله تعالى الا ما ذكيتم وفي ذيل موثقة ابن بكير اذا كان ذكيا ذكاه الذابح وبعض
الاخبار المعللة لحرمة الصيد الذي ارسل اليه كلاب كثيرة بانه لا يدري ايها قتله وقوله تعالى الا ما ذكيتم الظاهر في ان المحرم
انما هو لحم الحيوان الذي لم يقع عليه التذكية ولم يعلم انه مات باخذ المعلم الى ان قال فالشك في
استناد موته الى المعلم مما اشترط فيه العلم باستناد القتل الى الرمي والنهي عن الاكل مع الشك ولا ينافي
ذلك ما دل على كون حكم النجاسة مرتبا على موضوع الميتة لان الميتة عبارة عن كل ما لم يذكى لان
التذكية امر شرعي توقيفي فما عدا المذكى ميتة والحاصل ان التذكية سبب للحل والطهارة فكلما شك
فيه او في مدخلية شيء فيه فاصالة عدم تحقق السبب الشرعي حاكمة على اصالة الحل والطهارة ثم
ان الموضوع للحل والطهارة ومقابليهما هو اللحم او الماكول فمجرد تحقق عدم التذكية في اللحم يكفي اصالة
عدم التذكية حال الحيوة لان عدم التذكية حال الحيوة المستصحب الى زمان خروج الروح لا يثبتون
الخروج حتف الانف سليمة عن المعارض وان لم يثبت به التذكية كما زعمه السيد الشارح للوافية فذكر ان
اصالة عدم التذكية يثبت الموت حتف الانف فيثبت التذكية فيكون وجه الحاجة الى احراز التذكية
مع ان الاباحة والطهارة لا يتوقف عليه بل يكفي استصحابهما ان استصحاب عدم التذكية حاكم على
استصحابهما فلو لا ثبوت التذكية باصالة عدم الموت حتف الانف لم يكن مستند للاباحة والطهارة
وكان السيد قدس ذكر هذا لزعمه ان معنى تمسك المشهور على اثبات الموت حتف الانف باصالة عدم
التذكية فيستقيم حينئذ معارضتهم بما ذكره السيد ره فيرجع بعد التعارض الى قاعدة الحل و
الطهارة واستصحابهما لكن هذا كله مبني على ما فرضناه من تعلق الحكم على معنى الميتة والقول
بانها ما زهق روحه بحتف الانف اما اذا قلنا بتعلق الحكم على لحم لم يذك شرعا او لم يذكر اسم الله
عليه او تعلق الحل على تذكية المسلم او ما ذكر اسم الله عليه المستلزم لانتفاءه بانتفاء احد الامرين
ولو بحكم الاصل ولا ينافي ذلك تعلق الحكم في بعض الادلة الاخر بالميتة ولا ما علق فيه الحل على ما
لم يكن ميتة كما في اية قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية او قلنا ان الميتة هي ما زهق فيه روحه مطلقا
خرج منه ما ذكي فاذا شك في عنوان المخرج فالاصل عدمه فلا محيص عن قول المشهور ثم ان ما
ذكره الفاضل التوني من عدم جواز اثبات عمرو باستصحاب الضاحك المحقق في ضمن زيد صحيح

وقد عرفت

وقد عرفت ان عدم جواز استصحاب نفس الكلي وان لم يثبت خصوصية لا يخلو عن وجه وان كان
الحق فيه التفصيل كما عرفت الا ان كون عدم المذبوحية من قبيل الضاحك محل نظر من حيث ان العدم
الازلي مستمر مع حيوة الحيوان وموته حتف الانف فلا مانع من استصحابه وترتيب احكامه عليه عند
الشك وان قطع بتبادل الوجودات المقارنة بل لو قلنا بعدم جريان الاستصحاب في القسم الاول والثاني
من الكلي كان الاستصحاب في الامر العدمي المقارن للوجودات خاليا عن الاشكال اذا لم يرد به اثبات
الموجود المتاخر المقارن له نظير اثبات الموت حتف الانف لعدم التذكية او ارتباط الموجود
المقارن له به كما اذا فرض الدليل على ان كل ما تقذفه المراة من الدم اذا لم يكن حيضا فهي استحاضة
فان استصحاب عدم الحيض في زمان خروج الدم المشكوك لا يوجب انطباق هذا السلب على
ذلك الدم وصدقه عليه حتى يصدق ليس بحيض على هذا الدم فيحكم عليه بالاستحاضة اذ فرق بين
الدم المقارن لعدم الحيض وبين الدم المنفي عنه الحيضية وسيجيء نظير هذا الاستصحاب في الوجودي
والعدمي في الفرق بين الماء المقارن لوجود الكر وبين الماء المتصف بالكرية والمقارن لعدم الكرية
وبين المتصف بوصف عنواني وبين قيام ذلك الوصف بمحل فان استصحاب وجود المتصف او
عدمه لا يثبت كون المحل مورد الشك لذلك الوصف العنواني فافهم الامر الثاني انه قد علم من
تعريف الاستصحاب وادلته ان مورده الشك في البقاء وهو وجود ما كان موجودا في الزمان
السابق ويترتب عليه عدم جريان الاستصحاب في نفس الزمان ولا في الزماني الذي لا استقرار لوجوده
بل يتجدد شيئا فشيئا على التدريج وكذا في المستقر الذي يؤخذ قيدا له الا انه يظهر من كلمات
جماعة جريان الاستصحاب في الزمان فيجري في القسمين الاخيرين بطريق اولى بل تقدم من بعض
الاخباريين ان استصحاب الليل والنهار من الضروريات والتحقيق ان هنا اقساما ثلثة اما نفس الزمان
فلا اشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه لتشخيص كون الجزء المشكوك فيه من اجزاء الليل والنهار لان
لان نفس الجزء لم يتحقق في السابق فضلا عن وصف كونه نهارا او ليلا نعم لو اخذ المستصحب مجموع الليل
مثلا او النهار ولوحظ كونه امرا خارجيا واحدا وجعل بقاؤه وارتفاعه عبارة عن عدم تحقق جزئه
الاخير او تجدده او عن عدم تجدد جزء مقابله وتجدده لان بقاء كل شيء في العرف بحسب ما يتصور فيه
العرف من الوجود فيصدق ان الشخص كان على يقين من وجود الليل فشك فيه فالعبرة بالشك في
وجوده والعلم بتحققه قبل زمان الشك وان كان تحققه بنفس تحقق زمان الشك وانما وقع التعبير
بالبقاء في تعريف الاستصحاب بملاحظة هذا المعنى في الزمانيات حيث جعلوا الكلام في استصحاب الحال
او لتعميم البقاء لمثل هذا مسامحة الا ان هذا المعنى على تقدير صحته والاغماض عما فيه لا يكاد يجدي في
اثبات كون الجزء المشكوك فيه متصفا بكونه من النهار او من الليل حتى يصدق على الفعل الواقع فيه
انه واقع في النهار او في الليل الا على القول بالاصل المثبت مطلقا او على بعض الوجوه الاتية ولو بنينا
على ذلك اغنانا ما ذكر من التوجيه ثم ان هنا استصحابا اخر وامورا مثلا متزامنة لنمان كطلوع

الفجر وغروب الشمس وذهاب الحمرة وعدم وصول القمر الى درجة يمكن رؤيته فيها فالاولى
التمسك فى هذا المقام باستصحاب الحكم المرتب على الزمان لو كان جاريا فيه كعدم تحقق حكم الصوم
والافطار عند الشك فى هلال رمضان او شوال ولعله المراد بقوله ع فى المكاتبة المتقدمة فى
ادلة الاستصحاب اليقين لا يدخل الشك صم للرؤية وافطر للرؤية الا ان جواز الافطار او وجوبه
للرؤية لا يتفرع على الاستصحاب الحكمى الا بناء على جريان استصحاب الاشتغال والتكليف بصوم
رمضان مع ان الحق فى مثله التمسك بالبرائة لكون صوم كل يوم واجبا مستقلا واما القسم الثانى
اعنى الامور التدريجية الغير القارة كالتكلم والكتابة والمشى ونبع الماء من العين وسيلان دم الحيض من الرحم
فالظ جواز اجراء الاستصحاب فيما يمكن ان يفرض فيها امرا واحدا مستمرا نظير ما ذكرناه فى نفس الزمان
فيفرض التكلم مثلا مجموع اجزائه امرا واحدا والشك فى بقائه لاجل الشك فى قلة اجزاء تلك الفرد
الموجود منه فى الخارج وكثرتها فيستصحب القدر المشترك المردد بين قليل الاجزاء وكثيرها
دعوى ان الشك فى بقاء القدر المشترك ناش عن حدوث جزء اخر من الكلام والاصل عدمه
المستلزم لارتفاع القدر المشترك فهو من قبيل القسم الثالث من الاقسام الثلثة المذكورة
فى الامر السابق مدفوعة بان الظ كونه من قبيل الاول من تلك الاقسام الثلثة لان المفروض فى توجيه
الاستصحاب جعل كل فرد من التكلم مجموع ما يقع فى الخارج من الاجزاء التى يجمعها داع واحد
شيئا واحدا او فردا من الطبيعة لا جعل كل قطعة من الكلام الواحد فردا واحدا حتى يكون بقاء الطبيعة
بتبادل افراده غاية الامر كون المراد بالبقاء هنا وجود المجموع فى الزمان الاول بوجود جزء منه ووجوده
فى الزمان الثانى بوجود جزء اخر منه والحاصل ان المفروض كون كل قطعة جزء من الكل لا جزئيا
عن الكلى هذا مع ما عرفت فى الامر السابق من جريان الاستصحاب فيما كان من القسم الثالث فيما اذا
لم يعد الفرد اللاحق على تقدير وجوده موجودا اخر مغايرا للموجود الاول كما فى السواد الضعيف الباقى
بعد ارتفاع القوى وما نحن فيه من هذا القبيل فافهم ثم ان الرابطة الموجبة لعد المجموع امرا واحدا
موكولة الى العرف فان المشتغل بقرائة القران لداع يعد جميع ما يحصل فى الخارج بذلك الداعى امرا
واحدا فاذا شك فى بقاء اشتغاله بها فى زمان لاجل الشك فى حدوث الصارف او لاجل الشك
فى مقدار اقتضاء الداعى فالاصل بقائه اما لو تكلم لداع او لدواع ثم شك فى بقائه على صفة التكلم لداع
اخر فالاصل عدم حدوث الزائد على المتيقن وكذا لو شك بعد انقطاع دم الحيض فى عوده فى زمان يحكم
عليه بالحيضية ام لا فيمكن اجراء الاستصحاب نظرا الى ان الشك فى اقتضاء الطبيعة لقذف الرحم الدم
فى اى مقدار من الزمان فالاصل عدم انقطاعه وكذا لو شك فى اليأس فرأت الدم فانه قد يقال باستصحاب
الحيض نظرا الى كون الشك فى انقضاء ما اقتضته الطبيعة من قذف الحيض فى كل شهر وحاصل وجه الاستصحاب
ملاحظة كون الشك فى استمرار الامر الواحد الذى اقتضاه السبب الواحد واذا لوحظ كل واحد من
من اجزاء هذا الامر حادثا مستقلا فالاصل عدم الزائد على المتيقن وعدم حدوث سببه ومنشأ

اختلاف

اختلاف بعض العلماء فى اجراء الاستصحاب فى هذه الموارد اختلاف انظارهم فى ملاحظة ذلك
المستمر حادثا واحدا او حوادث متعددة والانصاف وضوح الوحدة فى بعض الموارد وعدمها
فى بعض والتباس الامر فى ثالث والله الهادى الى سواء السبيل فتدبر واما القسم الثالث وهو ما كان
مقيدا بالزمان فينبغى القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه ووجهه ان الشئ المقيد بزمان خاص
لا يعقل فيه البقاء لان البقاء وجود الموجود الاول فى الان الثانى وقد تقدم الاستشكال فى جريان
الاستصحاب فى الاحكام التكليفية لكون متعلقاتها هى الافعال المتشخصة بالمشخصات التى لها دخل وجودا
وعدما فى تعلق الحكم ومن جملتها الزمان ومما ذكرنا يظهر فساد ما وقع لبعض المعاصرين من تخيل جريان
الاستصحاب العدم الامر الوجودى المتيقن سابقا ومعارضته مع استصحاب وجوده بزعم ان المتيقن وجود
ذلك الامر فى القطعة الاولى من الزمان والاصل بقاؤه عند الشك على العدم الازلى الذى لم يعلم
انتقاضه الى الوجود الا فى القطعة السابقة من الزمان قال فى تقريب ما ذكره من تعارض الاستصحابين
انه اذا علم ان الشارع امر بالجلوس يوم الجمعة وعلم انه واجب الى الزوال ولم يعلم وجوبه فيما بعده فنقول
كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة وفيه الى الزوال وبعده معلوما قبل ورود امر الشارع
وعلم ارتفاع عدم التكليف بالجلوس فيه قبل الزوال وصار بعده موضع الشك فهنا شك ويقينان
وليس ابقاء حكم احد اليقينين اولى من ابقاء حكم الاخر فان قلت يحكم ببقاء اليقين المتصل بالشك
وهو اليقين بالجلوس قلنا ان الشك فى تكليف ما بعد الزوال حاصل قبل مجئ يوم الجمعة وقت ملاحظة
امر الشارع فشك فى يوم الخميس مثلا حال ورود الامر فى ان الجلوس غدا هل هو مكلف به بعد الزوال ايضا
ام لا واليقين المتصل به هو عدم التكليف فيستصحب ويستمر ذلك الى وقت الزوال انتهى ثم اجرى ما
ذكره من تعارض استصحاب الوجود والعدم فى مثل وجوب الصوم اذا عرض مرض يشك فى بقاء وجوب
الصوم معه وفى الطهارة اذا حصل الشك فيها لاجل المذى وفى طهارة الثوب النجس اذا غسل مرة فحكم
فى الاول بتعارض استصحاب وجوب الصوم قبل عروض الحمى واستصحاب عدمه الاصلى قبل وجوب الصوم
وفى الثانى بتعارض استصحاب الطهارة قبل المذى واستصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سببا للطهارة
بعد المذى وفى الثالث بتعارض استصحاب النجاسة قبل الغسل واستصحاب عدم كون ملاقات البول
سببا للنجاسة بعد الغسل مرة فيتساقط الاستصحابان فى هذه الصورة الا ان يرجع الى استصحاب اخر
حاكم على استصحاب العدم وهو عدم الرافع وعدم جعل الشارع مشكوك الرافعية رافعا قال ولو لم يعلم
ان الطهارة مما لا يرتفع الا برافع لم نقل فيه باستصحاب الوجود ثم قال هذا فى الامور الشرعية واما الامور
الخارجية كاليوم والليل والحيوة والرطوبة والجفاف ونحوها مما لا دخل لجعل الشارع فى وجودها فاستصحاب
الوجود فيها حجة بلا معارض لعدم تحقق استصحاب حال عقل معارض باستصحاب وجودها انتهى اقول
الظ التباس الامر عليه فى ما او لا فلان الامر الوجودى المجعول ان لوحظ الزمان قيدا له او لمتعلقه بان لوحظ
وجوب الجلوس المقيد بكونه الى الزوال والمقيد بكونه بعد الزوال

شيئا اخر متعلقا للوجوب فلا مجال لاستصحاب الوجوب للقطع بارتفاع ما علم وجوده والشك
في حدوث ما عداه وكذا لا يجوز الاستصحاب في يوم مثل صوم يوم الخميس اذا شك في وجوب صوم يوم
الجمعة ولو لوحظ الزمان ظرفا لوجوب الجلوس فلا مجال لاستصحاب العدم لانه اذا انقلب العدم الى الوجود
المردد بين كونه في قطعة خاصة من الزمان وكونه ازيد والمفروض تسليم حكم الشارع بان المتيقن في زمان
لا بد من بقائه فلا وجه لاعتبار العدم السابق وما ذكره قده من ان الشك في وجوب الجلوس بعد
الزوال كان ثابتا حال اليقين بالعدم يوم الخميس مدفوع بان ذلك ايضا حيث كان مفروضا
بعد اليقين بوجوب الجلوس الى الزوال مهمل بحكم الشارع بابقاء كل حادث لا يعلم مدة بقائه كما لو شك
قبل حدوث حادث في مدة بقائه والحاصل ان الموجود في الزمان الاول ان لوحظ مغايرا من حيث
القيود الماخوذة فيه للموجود الثاني فيكون الموجود الثاني حادثا مغايرا للحادث الاول فلا مجال لا
ستصحاب الوجود اذ لا يتصور البقاء لذلك الموجود بعد فرض كون الزمان الاول من مقوماته وان
لوحظ متحدا مع الثاني لا مغايرا لها الا من حيث ظرفه الزماني فلا معنى لاستصحاب عدم ذلك الموجود
لانه انقلب الى الوجود وكان المتوهم ينظر في دعوى جريان استصحاب الوجود الى كون الموجود امرا واحدا
قابلا للاستمرار بعد زمان الشك وفي دعوى جريان استصحاب العدم الى الجزء المقطع وجودات ذلك
الموجود وجعل كل واحد منها بملاحظة تحققه في زمان مغايرا للاخر فيوخذ بالمتيقن منها ويحكم على المشكوك
بالعدم وملخص الكلام في دفعه ان الزمان ان اخذ ظرفا للشيء فلا يجري الا استصحاب وجوده لان العدم
انتقض بالوجود المطلق وقد حكم عليه بالاستمرار بمقتضى ادلة الاستصحاب وان اخذ قيدا له فلا يجري
الا استصحاب العدم لان انتقاض عدم الوجود المقيد لا يستلزم انتقاض المطلق والاصل عدم الانتقاض
كما اذا ثبت وجوب يوم الجمعة ولم يثبت غيره واما ثانيا فلان ما ذكره من استصحاب عدم الجعل والسببية صوم
في صورة الشك في الرافع غير مستقيم لانا اذا علمنا ان الشارع جعل الوضوء علة تامة لوجود الطهارة وشككنا
في ان الذي رافع لهذه الطهارة الموجودة المستمرة بمقتضى استعدادها فليس الشك متعلقا بمقدار سببيته
السبب وكذا الكلام في سببية ملاقاة البول للنجاسة عند الشك في ارتفاعها بالغسل مرة فان قلت انا
نعلم ان الطهارة بعد الوضوء قبل الشرع لم يكن مجعولة اصلا وعلمنا بحدوث هذا الامر الشرعي قبل المذي
وشككنا في الحكم بوجودها بعده والاصل عدم ثبوتها بالشرع قلت لا بد من ان يلاحظ ان منشأ
الشك في ثبوت الطهارة بعد المذي الشك في مقدار تاثير المؤثر وهو الوضوء والمتيقن تاثيره مع
عدم المذي لا مع وجوده او انا نعلم قطعا تاثير الوضوء في احداث امر مستمر ولولا ما جعله الشارع رافعا
فعلى الاول لا معنى لاستصحاب عدم جعل الشيء رافعا لان المتيقن تاثير السبب مع عدم ذلك الشيء و
الاصل عدم التاثير مع وجوده الا ان يتمسك باستصحاب وجود المسبب فهو نظير ما لو شك في بقاء تاثير
الوضوء المبيح كوضوء التقية بعد زوالها الامر فيبتلى في ناقضية المذي وعلى الثاني لا معنى لاستصحاب الشك
العدم اذ لا شك في مقدار تاثير المؤثر حتى يوخذ بالمتيقن واما ثالثا فلو سلم جريان استصحاب العدم

لكن ليس استصحاب عدم جعل الشيء رافعا حاكما على هذا الاستصحاب لان الشك في احدهما ليس مسببا عن
الشك في الاخر بل يرجع الشك فيهما الى شيء واحد وهو ان المجعول في حق المكلف في هذه الحالة هو الحدث
او الطهارة نعم يستقيم ذلك فيما اذا كان الشك في موضع الخارجي اعني وجود المزيل وعدمه لان الشك
في كون المكلف حال الشك مجعولا في حقه الطهارة او الحدث مسبب عن الشك في تحقق الرافع الا ان
الاستصحاب مع هذا العلم الاجمالي بجعل احد الامرين في حق المكلف غير جار الامر الثالث ان المتيقن
السابق اذا كان مما يستقل به العقل كحرمة الظلم وقبح التكليف بما لا يطاق ونحوهما من المحسنات و
المقبحات العقلية فلا يجوز استصحابه لان الاستصحاب ابقاء ما كان والحكم العقلي موضوعه معلوم
تفصيلا للعقل الحاكم به فان ادرك العقل بقاء الموضوع في الان الثاني حكم به حكما قطعيا كما حكم اولا
وان ادرك ارتفاعه قطع بارتفاع ذلك الحكم ولو ثبت مثله بدليل لكان حكما جديدا حادثا في موضوع جديد
واما الشك في بقاء الموضوع فان كان لاشتباه خارجي كالشك في بقاء الاضرار في السم الذي حكم العقل
بقبح اكله فذلك خارج عما نحن فيه وسياتي الكلام فيه وان كان لعدم تعيين الموضوع تفصيلا واحتمال
مدخلية موجود مرتفع او معدوم حادث في موضوعية الموضوع فهذا غير متصور في المستقلات العقلية
لان العقل لا يستقل بالحكم الا بعد احراز الموضوع ومعرفته تفصيلا لان القضايا العقلية اما ضرورية
لا يحتاج العقل في حكمه الى ازيد من تصور الموضوع بجميع ما له دخل في موضوعيته من قيوده واما نظرية
تنتهي الى ضرورية كذلك فلا يعقل اجمال الموضوع في حكم العقل مع انك ستعرف في مسئلة اشتراط بقاء
الموضوع ان الشك في الموضوع خصوصا لاجل مدخلية شيء مانع عن اجراء الاستصحاب فان قلت فكيف
يستصحب الحكم الشرعي مع انه كاشف عن حكم عقلي مستقل فانه اذا ثبت حكم العقل برد الوديعة وحكم
الشارع على وجوب الرد ثم عرض ما يوجب الشك مثل الاضطرار والخوف فيستصحب الحكم مع انه كان تابعا
للحكم العقلي قلت اما الحكم الشرعي المستند الى الحكم العقلي فحاله حال الحكم العقلي في عدم جريان الاستصحاب
نعم لو ورد في مورد حكم العقل حكم شرعي من غير جهة العقل وحصل التغير في حال من احوال الموضوع مما يحتمل
مدخليته وجودا وعدما في الحكم جرى الاستصحاب وحكم بان موضوعه اعم من موضوع حكم العقل ومن هنا يجري
استصحاب عدم التكليف في حال يستقل العقل بقبح التكليف فيه لكن العدم الازلي ليس مستندا للقبح وان كان
موردا للقبح هذا حال نفس الحكم العقلي واما موضوعه كالضرر المشكوك بقاؤه في المثال المتقدم فالذي ينبغي
ان يقال فيه ان الاستصحاب ان اعتبر من باب الظن عمل به هنا لانه يظن الضرر بالاستصحاب فيحمل عليه الحكم العقلي
وان اعتبر من باب التعبد لاجل الاخبار فلا يثبت الا الاثار الشرعية المجعولة القابلة للجعل الظاهري وتعبد الشارع
بالحكم العقلي يخرجه عن كونه حكما عقليا مثلا اذا ثبت بقاء الضرر في السم في المثال المتقدم بالاستصحاب فيترتب على
ذلك ترتب الاثار الشرعية المجعولة للضرر على مورد الشك واما الحكم العقل بالقبح والحرمة فلا يثبت الا
ان يثبت الحرمة الشرعية بمعنى نهي الشارع ظاهرا ولا منافاة بين انتفاء الحكم العقلي وثبوت الحكم الشرعي لان
عدم حكم العقل مع الشك انما هو لاشتباه الموضوع عنده وباشتباهه يشتبه الحكم الشرعي الواقعي ايضا

الا ان الشارع حكم على هذا المشتبه الحكم الواقعي بحكم ظاهري هي الحرمة ومما ذكرنا من عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي يظهر ما في تمسك بعضهم لاجزاء ما فعله الناسي لجزء من العبادة او شرطها باستصحاب عدم التكليف الثابت حال النسيان وما اعتراض بعض المعاصرين على من خص من القدماء والمتاخرين استصحاب حال العقل باستصحاب العدم بانه لا وجه للتخصيص فان حكم العقل المستصحب قد يكون وجوديا تكليفيا كاستصحاب تحريم التصرف في مال الغير ووجوب رد الامانة اذا عرض هناك ما يحتمل معه زوالها كالاضطرار والخوف ووضعيا كشرطية العلم للتكليف اذا عرض ما يوجب الشك في بقائها ويظهر حال المثالين الاولين مما ذكرنا سابقا واما المثال الثالث فلم يتصور فيه الشك في بقاء شرطية العلم للتكليف في زمان نعم ربما يستصحب التكليف فيما كان المكلف به معلوما بالتفصيل ثم اشتبه وصار معلوما بالاجمال لكنه خارج عما نحن فيه مع عدم جريان الاستصحاب فيه كما سننبه عليه ويظهر ايضا فساد التمسك باستصحاب البراءة والاشتغال الثابتين

الفرق بين استصحاب البراءة وقاعدة البراءة

بقاعدتي البراءة والاشتغال مثال الاول ما اذا قطع بالبراءة عن وجوب غسل الجمعة والدعاء عند رؤية الهلال قبل الشرع او العثور عليه فان مجرد الشك في حصول الاشتغال كاف في حكم العقل بالبراءة ولا حاجة الى ابقاء البراءة السابقة والحكم بعدم ارتفاعها ظاهرا فلا فرق بين الحالة السابقة واللاحقة في استقلال العقل بقبح التكليف فيهما لكون المناط في القبح عدم العلم نعم لو اريد اثبات عدم الحكم امكن اثباته باستصحاب عدمه لكن المقصود من استصحابه ليس الا ترتيب اثار عدم الحكم وليس الا عدم الاشتغال الذي يحكم به العقل في زمان الشك فهو من اثار الشك لا المشكوك ومثال الثاني اذا حكم العقل عند اشتباه المكلف به بوجوب السورة في الصلوة ووجوب الصلوة الى اربع جهات ووجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة ففعل ما يحتمل معه بقاء التكليف الواقعي وسقوطه كان صلى بلا سورة او الى بعض الجهات واجتنب احدهما فربما يتمسك ح باستصحاب الاشتغال المتيقن سابقا وفيه ان الحكم السابق لم يكن الا بحكم العقل الحاكم بوجوب تحصيل اليقين بالبراءة عن التكليف المعلوم في زمان وهو بعينه موجود في هذا الزمان نعم الفرق بين هذا الزمان والزمان السابق حصول العلم بوجود التكليف فعلا بالواقع في السابق وعدم العلم به في هذا الزمان وهذا لا يؤثر في حكم العقل المذكور اذ يكفي فيه العلم بالتكليف الواقعي آنا ما نعم يجري استصحاب عدم فعل الواجب الواقعي وعدم سقوطه عنه لكنه لا يقتضي بوجوب الاتيان بالصلوة مع السورة والصلوة الى الجهة الباقية واجتناب المشتبه الباقي بل يقتضي بوجوب تحصيل البراءة من الواقع لكن مجرد ذلك لا يثبت وجوب الاتيان بما يقتضي اليقين بالبراءة الا على القول بالاصل المثبت وبضميمة حكم العقل بوجوب تحصيل اليقين والاول لا نقول به والثاني بعينه موجود في محل الشك من دون الاستصحاب الامر الرابع قد يطلق على بعض الاستصحابات الاستصحاب التقديري تارة والتعليقي اخرى باعتبار كون القضية المستصحبة قضية تعليقية حكم فيها بوجود حكم على تقدير وجود اخر فربما يتوهم لاجل ذلك الاشكال في اعتباره بل منعه والرجوع فيه الى استصحاب مخالفه توضيح ذلك ان المستصحب قد يكون امرا موجودا في السابق بالفعل كما اذا وجب الصلوة فعلا او حرم العصير العنبي بالفعل في زمان ثم شك في بقائه وارتفاعه وهذا لا اشكال

في جريان

في جريان الاستصحاب فيه وقد يكون امرا موجودا على تقدير وجود امر فالمستصحب هو وجوده التعليقي مثل ان العنب كان حرمة مائه معلقا على غليانه فالحرمة ثابتة على تقدير الغليان فاذا جف وصار زبيبا فهل يبقى بالاستصحاب حرمة مائه المعلقة على الغليان فيحرم عند تحقق الغليان ام لا بل يستصحب الاباحة السابقة لماء الزبيب قبل الغليان ظاهر سيد مشايخنا في المناهل وفاقا لما حكاه عن والده قدس سرهما عدم اعتبار استصحاب الاول والرجوع الى الاستصحاب الثاني قال في المناهل في رد تمسك السيد العلامة الطباطبائي على حرمة العصير من الزبيب اذا غلا بالاستصحاب ودعوى تقديمه على استصحاب الاباحة انه يشترط في حجية الاستصحاب ثبوت امر او حكم وضعي او تكليفي في زمان من الازمنة قطعا ثم يحصل الشك في ارتفاعه بسبب من الاسباب ولا يكفي مجرد قابلية الثبوت باعتبار من الاعتبارات فالاستصحاب التقديري باطل وقد صرح بذلك الوالد العلامة في اثناء الدرس فلا وجه للتمسك باستصحاب التحريم في المسئلة انتهى كلامه رفع مقامه اقول لا اشكال في انه يعتبر في الاستصحاب تحقق المستصحب سابقا والشك في ارتفاع ذلك المحقق ولا اشكال ايضا في عدم اعتبار ازيد من ذلك ومن المعلوم ان تحقق كل شيء بحسبه فاذا قلنا العنب يحرم ماؤه اذا غلا او بسبب الغليان فهناك لازم وملزوم وملازمة اما الملازمة وبعبارة اخرى سببية الغليان لتحريم ماء العصير فهي متحققة بالفعل من دون تعليق واما اللازم وهي الحرمة فله وجود مقيد بكونه على تقدير الملزوم وهذا الوجود التقديري امر متحقق في نفسه في مقابل عدمه وح فاذا شككنا في ان وصف العنبية له مدخل في تاثير الغليان في حرمة مائه فلا اثر للغليان في التحريم بعد جفاف العنب وصيرورته زبيبا فاي فرق بين هذا وبين سائر الاحكام الثابتة للعنب اذا شك في بقائها بعد صيرورته زبيبا نعم ربما يناقش في الاستصحاب المذكور تارة بانتفاء الموضوع وهو العنب واخرى بمعارضته باستصحاب الاباحة قبل الغليان بل ترجيحه عليه بمثل الشهرة والعمومات لكن الاول لا دخل له في الفرق بين الاثار الثابتة للعنب بالفعل والثابتة له على تقدير دون اخر والثاني فاسد لحكومة استصحاب الحرمة على تقدير الغليان على استصحاب الاباحة قبل الغليان فالتحقيق انه لا يعقل فرق في جريان الاستصحاب ولا في اعتباره من حيث الاخبار او من حيث العقل بين انحاء تحقق المستصحب فكل نحو من التحقق ثبت للمستصحب وشك في ارتفاعه فالاصل بقائه مع انك عرفت ان الملازمة وسببية الملزوم للازم موجود بالفعل وجد اللازم ام لم يوجد لان صدق الشرطية لا يتوقف على صدق الشرط وهذا الاستصحاب غير متوقف على وجود الملزوم نعم لو اريد اثبات وجود الحكم فعلا في الزمان الثاني اعتبر احراز الملزوم فيه ليترتب عليه بحكم الاستصحاب لازمه وقد يقع الشك في وجود الملزوم في الان اللاحق لعدم تعينه واحتمال مدخلية شيء في تاثيره مما يرى انه ملزوم الامر الخامس انه لا فرق في المستصحب بين ان يكون حكما ثابتا في هذه الشريعة ام حكما من احكام الشريعة السابقة اذ المقتضي موجود وهو جريان دليل الاستصحاب وعدم ما يصلح مانعا عدا امور منها ما ذكره بعض المعاصرين من ان الحكم الثابت في حق جماعة لا يمكن اثباته في حق اخرين لتغاير الموضوع فان ما ثبت في حقهم مثله لا نفسه ولذا يتمسك في تسرية الاحكام الثابتة

للمعاصرين

للحاضرين والموجودين الى الغائبين والمعدومين بالاجماع والاخبار الدالة على الشركة لا بالاستصحاب

وفيه اولا انا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين فاذا حرم في حقه شئ سابقا وشك في بقاء الحرمة

في الشريعة اللاحقة فلا مانع عن الاستصحاب اصلا وفرض انقراض جميع اهل الشريعة السابقة عند

تجدد اللاحقة نادر بل غير واقع وثانيا ان اختلاف الاشخاص لا يمنع عن الاستصحاب والا لم يجر استصحاب

عدم النسخ وحله ان المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لاشخاصهم فيه اذ لو فرض

وجود اللاحقين في السابق عمهم الحكم قطعا غاية الامر احتمال مدخلية بعض اوصافهم المعتبرة في موضوع الحكم

ومثل هذا لو اثر في الاستصحاب لقدح في اكثر الاستصحابات بل في جميع موارد الشك من غير جهة الرافع

واما التمسك في تسوية الحكم من الحاضرين الى الغائبين فليس مجرى للاستصحاب حتى يتمسك به لان تغاير

الحاضرين المشافهين والغائبين ليس بالزمان ولعله سهو من قلمه قده واما التسوية من الموجودين الى المعدومين

فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب بالتقريب المتقدم او باجرائه فيمن بقي من الموجودين الى زمان وجود

المعدومين ويتم الحكم في المعدومين بقيام الضرورة على اشتراك اهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة

ومنها ما اشتهر من ان هذه الشريعة ناسخة لغيرها من الشرايع فلا يجوز الحكم بالبقاء وفيه انه ان اريد نسخ

كل حكم الهي من احكام الشريعة السابقة فهو ممنوع وان اريد نسخ البعض فالمتيقن من المنسوخ ما علم بالدليل

فيبقى غيره على ما كان عليه ولو بحكم الاستصحاب فان قلت انا نعلم قطعا بنسخ كثير من الاحكام السابقة

والمعلوم تفصيلا منها قليل في الغاية فنعلم بوجود المنسوخ في غيره قلت لو سلم ذلك لم يقدح في اجراء

اصالة عدم النسخ في المشكوكات لان الاحكام المعلومة في شرعنا بالادلة واجبة العمل سواء كانت من موارد

النسخ ام لا فاصالة عدم النسخ فيها غير محتاج اليها فيبقى اصالة عدم النسخ في محل الحاجة سليمة عن المعارض

لما تقرر في الشبهة المحصورة من ان الاصل في بعض اطراف الشبهة اذا لم يكن جاريا او لم يحتج اليه فلا ضير في اجراء

الاصل في البعض الاخر ولاجل ما ذكرنا استمر بناء المسلمين في اول البعثة على الاستمرار على ما كانوا عليه حتى

يطلعوا على الخلاف الا ان يقال ان ذلك كان قبل اكمال شريعتنا واما بعده فقد جاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم

بجميع ما يحتاج اليه الامة الى يوم القيمة سواء خالف الشريعة السابقة ام وافقها فنحن مكلفون بتحصيل ذلك

الحكم موافقا ام مخالفا لانه مقتضى التدين بهذا الدين ولكن يدفعه ان المفروض حصول الظن المعتبر من الاستصحاب

ببقاء حكم الله السابق في هذه الشريعة فيظن بكونه مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولو بنينا على الاستصحاب

تعبدا فالامر اوضح لكونه حكما كليا في شريعتنا بابقاء ما ثبت في السابق ومنها ما ذكره في القوانين من ان جريان

الاستصحاب مبني على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا وهو ممنوع بل التحقيق انه بالوجوه والاعتبارات وفيه انه ان اريد

بالذاتي المعنى الذي ينافيه النسخ وهو الذي ابطلوه بوقوع النسخ فهذا المعنى ليس مبنى الاستصحاب بل هو مانع

عنه للقطع بعدم النسخ فلا يحتمل الارتفاع وان اريد غيره فلا فرق بين القول به والقول بالوجوه والاعتبارات

فان القول بالوجوه لو كان مانعا عن الاستصحاب لم يجر الاستصحاب في هذه الشريعة ثم ان جماعة رتبوا على ابقاء الشرع

الشرع السابق في مورد الشك تبعا لتمهيد القواعد ثمرات منها اثبات وجوب نية الاخلاص في العبادة بقوله تعالى حكاية عن تكليف

اهل الكتاب وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة

ويرد عليه بعد الاغماض عن عدم دلالة الاية على وجوب الاخلاص بمعنى القربة في كل واجب وانما تدل على

وجوب عبادة الله خالصة عن الشرك وبعبارة اخرى وجوب التوحيد كما اوضحنا ذلك في باب النية من الفقه

ان الاية انما تدل على اعتبار الاخلاص في واجباتهم ان وجب علينا وجب فيه الاخلاص لا على وجوب الاخلاص

عليهم في كل واجب وفرق بين وجوب كل شئ عليهم لغاية الاخلاص وبين وجوب قصد الاخلاص عليهم في

كل واجب وظاهر الاية هو الاول ومقتضاه ان تشريع الواجبات لاجل تحقق العبادة على وجه الاخلاص

ومرجع ذلك الى كونها الطافا ولا ينافي ذلك كون بعضها بل كلها توصليا لا يعتبر في سقوطه قصد القربة

ومقتضى الثاني كون الاخلاص واجبا شرطيا في كل واجب وهو المطلوب هذا كله مع انه يكفي في ثبوت الحكم في

شرعنا قوله تعالى وذلك دين القيمة بناء على تفسيرها بالثابتة التي لا تنسخ ومنها قوله تعالى حكاية عن مؤذن

يوسف عليه السلام ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم فدل على جواز الجهالة في مال الجعالة وعلى جواز ضمان ما لم يجب وفيه

ان حمل البعير لعله كان معلوم المقدار عندهم مع احتمال كونه مجرد وعد لا جعالة مع انه لا يثبت الشرع بمجرد

فعل المؤذن لانه غير حجة ولم يثبت اذن يوسف على نبينا وآله وعليه السلام في ذلك ولا تقريره ومنه يظهر

عدم ثبوت شرعية الضمان المذكور خصوصا مع كون كل من الجعالة والضمان صوريا قصد بهما تلبيس

الامر على اخوة يوسف ولا باس بذكر معاملة فاسدة يحصل به الغرض مع احتمال ارادة ان الحمل في ماله وانه

الملتزم به فان الزعيم هو الكفيل والضامن وهما لغة مطلق الالتزام ولم يثبت كونهما في ذلك الزمان حقيقة

في الالتزام عن الغير فيكون الفقرة الثانية تاكيدا لظاهر الاولى ودفعا لتوهم كونه من الملك فيصعب تحصيله

ومنها قوله تعالى حكاية عن احوال يحيى عليه السلام وكان سيدا وحصورا ونبيا من الصالحين فان ظاهره يدل على مدح

يحيى عليه السلام بكونه حصورا ممتنعا عن مباشرة النسوان فيمكن ان يرجح في شريعتنا التعفف على التزويج وفيه ان الاية

لا تدل الا على حسن هذه الصفة لما فيه من المصالح والتخلص عما يترتب عليه ولا دليل فيه على رجحان هذه

الصفة على صفة اخرى اعني المباشرة لبعض المصالح الاخروية فان مدح زيد بكونه صائم النهار متهجد الليل لا يدل

على رجحان هاتين الصفتين على الافطار في النهار وترك التهجد في الليل للاشتغال بما هو اهم منهما ومنها

قوله تعالى وخذ بيدك ضغثا فاضرب به الاية دل على جواز بر اليمين على ضرب المستحق مائة بالضرب بالضغث وفيه

ما لا يخفى ومنها قوله تعالى ان النفس بالنفس والعين بالعين الى اخر الاية استدل بها في حكم من قلع عين ذي العين

الواحدة ومنها قوله تعالى حكاية عن شعيب اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تأجرني ثماني حجج فان اتممت

عشرا فمن عندك وفيه ان حكم المسئلة قد علم من العمومات والخصوصات الواردة فيها فلا ثمرة في الاستصحاب نعم

في بعض تلك الاخبار اشعار بجواز العمل بالحكم الثابت في الشرع السابق لولا المنع عنه فراجع وتامل السادس

قد عرفت ان معنى عدم نقض اليقين والمضي عليه هو ترتيب اثار اليقين السابق الثابتة بواسطته للمتيقن ووجوب

ترتيب تلك الاثار من جانب الشارع لا يعقل الا في الاثار الشرعية المجعولة من الشارع لذلك الشئ لانها القابلة

للجعل دون غيرها من الاثار العقلية والعادية فالمعقول من حكم الشارع بحيوة زيد وايجابه ترتيب اثار الحيوة

الامر السادس

الامر

في زمان الشك هو حكمه بحرمة تزويج زوجته والتصرف في ماله لا حكمه بنموه وانبات لحيته لان هذه غير قابلة للجعل من الشارع نعم لو وقع نفس النمو وانبات اللحية مورد الاستصحاب او غيره من التنزيلات الشرعية افاد ذلك جعل اثارهما الشرعية دون العقلية والعادية لكن المفروض ورود الحيوة مورد الاستصحاب والحاصل ان تنزيل الشارع المشكوك منزلة المتيقن كسائر التنزيلات انما يفيد ترتيب الاحكام والاثار الشرعية المحمولة على المتيقن السابق فلا دلالة فيها على جعل غيرها من الاثار العقلية والعادية لعدم قابليتها للجعل ولا على جعل الاثار الشرعية المترتبة على تلك الاثار لانها ليست اثار النفس المتيقن ولم يقع ذو الاثر موردا لتنزيل الشارع حتى يترتب هي عليه اذا عرفت هذا فنقول ان المستصحب اما ان يكون من الاحكام الشرعية المجعولة كالوجوب والتحريم والاباحة وغيرها واما ان يكون من غير المجعولات كالموضوعات الخارجية واللغوية فان كان من الاحكام الشرعية فالمجعول في زمان الشك حكم ظاهري مساو للمتيقن السابق في جميع ما يترتب عليه لانه مفاد وجوب ترتيب اثار المتيقن السابق ووجوب المضي عليه والعمل به وان كان من غيرها فالمجعول في زمان الشك هي لوازمها الشرعية دون العقلية والعادية ودون ملزومه شرعيا كان او غيره ودون ما هو ملازم معه لملزوم ثالث ولعل هذا هو المراد بما اشتهر على السنة اهل العصر من نفي الاصول المثبتة فيريدون به ان الاصل لا يثبت امرا في الخارج حتى يترتب عليه حكمه الشرعي بل مؤداه امر الشارع بالعمل على طبق مجراه شرعا فان قلت الظاهر من الاخبار وجوب ان يعمل الشاك عمل المتيقن بان يفرض نفسه متيقنا ويعمل كل عمل ينشأ من تيقنه بذلك المشكوك سواء كان ترتبه عليه بلا واسطة او بواسطة امر عادي او عقلي مترتب على ذلك المتيقن قلت الواجب على الشاك عمل المتيقن بالمستصحب من حيث تيقنه به واما ما يجب عليه من حيث تيقنه بامر يلازم ذلك المتيقن عقلا او عادة فلا يجب عليه لان وجوبها عليه يتوقف على وجود واقعي لذلك الامر العقلي او العادي او وجود جعلي بان يقع مورد الجعل الشارع حتى يرجع جعله الغير المعقول الى جعل احكامه الشرعية وحيث فرض عدم الوجود الواقعي والجعلي لذلك الامر كان الاصل عدم وجوده وعدم ترتب اثاره وهذه المسألة نظير ما هو المشهور في باب الرضاع من انه اذا ثبت بالرضاع عنوان ملازم لعنوان محرم من المحرمات لم يوجب التحريم لان الحكم تابع لذلك العنوان الحاصل بالنسب او بالرضاع فلا يترتب على غيره المتحد معه وجودا ومن هنا يعلم انه لا فرق في الامر العادي بين كونه متحد الوجود مع المستصحب بحيث لا يتغايران الا مفهوما كاستصحاب بقاء الكر في الحوض عند الشك في كرية الماء الباقي فيه وبين تغايرهما في الوجود كما لو علم بوجود المقتضي لحادث على وجه لولا المانع حدث وشك في وجود المانع وكذا لا فرق بين ان يكون اللزوم بينهما وبين المستصحب كليا لعلاقة وبين ان يكون اتفاقيا في قضية جزئية كما اذا علم لاجل العلم الاجمالي الحاصل بموت زيد او عمرو ان بقاء حيوة زيد ملازم لموت عمرو وكذا بقاء حيوة عمرو ففي الحقيقة عدم الانفكاك اتفاقي من دون ملازمة وكذا لا فرق بين ان يثبت بالمستصحب تمام ذلك الامر العادي كالمثالين او قيد له عدمي او وجودي كاستصحاب الحيوة للمقطوع نصفين فيثبت القتل الذي هو ازهاق الحيوة وكاستصحاب عدم الاستحاضة المثبت لكون الدم الموجود حيضا بناء على ان كل دم ليس باستحاضة حيض شرعا وكاستصحاب عدم الفصل الطويل المثبت لاتصاف

الاجزاء

الاجزاء المتفاصلة بما لا يعلم معه فوات الموالاة بالتوالي وقد استدل على المطلب بوجه اخر هو ان استصحاب الشيء لو اقتضى اثبات لازمه الغير الشرعي عارضه اصالة عدم ذلك اللازم فيتساقطان في مورد التعارض توضيح ذلك انه لو فرضنا ثبوت موت زيد لاستصحاب حيوة عمرو وعارضه اصالة حيوة زيد فيتساقطان بالنسبة الى موت زيد نعم يبقى اصالة حيوة عمرو بالنسبة الى غير موت زيد سليما عن المعارض وربما استدل بعضهم تبعا لكاشف الغطاء على نفي الاصل المثبت بتعارض الاصل في جانب الثابت والمثبت فكما ان الاصل بقاء الاول كذلك الاصل عدم الثاني ثم قال وليس في اخبار الباب ما يدل على حجيته بالنسبة الى ذلك لانها مسوقة لتفريع الاحكام الشرعية دون العادية وان استتبعت احكاما شرعية انتهى اقول لا ريب في انه لو بني على ان الاصل في الملزوم قابل لاثبات اللازم العادي لم يكن وجه لاجراء اصالة عدم اللازم لانه حاكم عليها فلا معنى للتعارض على ما هو الحق واعترف به هذا المستدل من حكومة الاصل في الملزوم على الاصل في اللازم فلا تعارض اصالة الطهارة لاصالة عدم التذكية فلو بني على المعارضة لم يكن فرق بين اللوازم الشرعية والعادية لان الكل احكام للمستصحب مسبوقة بالعدم واما قوله ليس في اخبار الباب الخ ان اراد بذلك عدم دلالة الاخبار على ترتب اللوازم الغير الشرعية فهو مناف لما ذكره من التعارض اذ يبقى ح اصالة عدم اللازم الغير الشرعي سليما عن المعارض وان اراد تتميم الدليل الاول بان يقال ان دليل الاستصحاب ان كان غير الاخبار فالاصل يتعارض من الجانبين وان كانت الاخبار فلا دلالة فيها ففيه ان الاصل اذا كان مدركه غير الاخبار وهو الظن النوعي الحاصل ببقاء ما كان على ما كان لم يكن اشكال في ان الظن بالملزوم يوجب الظن باللازم ولو كان عاديا ولا يمكن حصول الظن بعدم اللازم بعد حصول الظن بوجود ملزومه كيف ولو حصل الظن بعدم اللازم اقتضى الظن بعدم الملزوم فلا يؤثر في ترتب اللوازم الشرعية ايضا ومن هنا يعلم انه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن لم يكن مناص عن الالتزام بالاصول المثبتة لعدم انفكاك الظن بالملزوم عن الظن باللازم شرعيا كان او غيره الا ان يقال ان الظن الحاصل من الحالة السابقة حجة في لوازمه الشرعية دون غيرها لكنه انما يتم اذا كان دليل اعتبار الظن مقتصرا فيه على ترتب بعض اللوازم دون اخر كما اذا دل الدليل على انه يجب الصوم عند الشك في هلال رمضان بشهادة عدل فلا يلزم منه جواز الافطار بعد مضي ثلثين من ذلك اليوم اذا كان بعض الاثار مما لا يعتبر فيه مجرد الظن اما مطلقا كما اذا حصل من الخبر الوارد في المسألة الفرعية ظن بمسألة اصولية فانه لا يعمل فيه بذلك الظن بناء على عدم العمل بالظن في الاصول واما في خصوص المقام كما اذا ظن بالقبلة مع تعذر العلم بها فلزم منه الظن بدخول الوقت مع عدم العذر المسوغ للعمل بالظن في الوقت ولعل ما ذكرناه هو الوجه في عمل جماعة من القدماء والمتأخرين بالاصول المثبتة في كثير من الموارد منها ما ذكره جماعة منهم المحقق في الشرايع وجماعة ممن تقدم عليه وتأخر عنه من انه لو اتفق الوارثان على اسلام احدهما المعين في اول شعبان والاخر في غرة رمضان واختلفا فادعى احدهما موت المورث في شعبان والاخر موته في اثناء رمضان كان المال بينهما نصفين لاصالة بقاء حيوة المورث ولا يخفى ان الارث مترتب على موت المورث عن وارث مسلم وبقاء حيوة المورث الى غرة رمضان لا يستلزم بنفسه موت المورث في حال اسلام الوارث نعم لما علم باسلام الوارث في غرة رمضان لم ينفك بقاء حيوته حال الاسلام عن موته بعد الاسلام الذي هو سبب الارث الا ان يوجه بان المقصود في المقام احراز اسلام الوارث في حيوة ابيه كما يعلم من الفرع الذي ذكره قبل هذا الفرع في الشرايع ويكفي ثبوت الاسلام حال الحيوة المستصحبة في تحقق سبب الارث وحدوث

علامة الوارثية بين الولد ووالده في حال الحيوة ومنها ما ذكره جماعة تبعا للمحقق في كر وجد فيه نجاسة
لا نعلم سبقها على الكرية وتاخرها فانهم حكموا بان استصحاب عدم الكرية قبل الملاقات الراجع الى
استصحاب عدم المانع عن الانفعال حين وجود المقتضى له معارض باستصحاب عدم الملاقات قبل
الكرية ولا يخفى ان الملاقاة معلومة فان كان اللازم في الحكم بالنجاسة احراز وقوعها في زمان القلة
والا فالاصل عدم التاثير لم يكن وجه لمعارضة الاستصحاب الثاني بالاستصحاب الاول لان اصالة
عدم الكرية قبل الملاقاة لا يثبت كون الملاقاة قبل الكرية وفي زمان القلة حتى يثبت النجاسة الا
من باب عدم انفكاك عدم الكرية حين الملاقاة عن وقوع الملاقاة حين القلة نظير عدم انفكاك عدم
الموت حين الاسلام لو فرض بعد الاسلام فانهم ومنها ما في الشرايع والتحرير تبعا للمحكي عن المبسوط من انه — الموت
لو ادعى الجاني ان المجني عليه شرب سما فمات بالسم وادعى انه مات بالسراية فالاحتمالان فيه سواء وكذا
الملفوف في الكساء اذا قده بنصفين فادعى الولي انه كان حيا والجاني انه كان ميتا فالاحتمالان متساويان
ثم حكى عن المبسوط التردد وفي الشرايع رجح قول الجاني لان الاصل عدم الضمان وفيه احتمال اخر ضعيف
وفي التحرير ان الاصل عدم الضمان من جانبه واستمرار الحيوة من جانب الملفوف فيرجح قول الجاني وفيه
نظر والظاهر ان مراده النظر في عدم الضمان من حيث ان بقاء الحيوة بالاستصحاب الى زمان القد سبب
في الضمان فلا يجري اصالة عدمه وهو الذي ضعفه المحقق لكن قواه بعض محشيه والمستفاد من الكل — الضمان
ان استصحاب الحيوة لاثبات القتل الذي هو سبب الضمان ومنها ما في التحرير بعد هذا الفرع ولو ادعى
الجاني نقصان يد المجني عليه باصبع احتمل تقديم قوله عملا باصالة عدم القصاص وتقديم قول المجني عليه
اذ الاصل السلامة هذا اذا ادعى الجاني نقص السلامة اصلا واما لو ادعى زوالها طاريا فالاقرب ان القول
قول المجني عليه انتهى ولا يخفى صراحته في العمل باصالة عدم زوال الاصبع في اثبات الجناية على اليد التامة
والظاهر ان مقابل الاقرب ما يظهر من الشيخ ره في الخلاف في نظير المسئلة وهو ما اذا اختلف الجاني والمجني
عليه في صحة العضو المقطوع وعيبه فانه قوى عدم ضمان الصحيح ومنها ما ذكره جماعة تبعا للمبسوط و
الشرايع في اختلاف الجاني والولي في موت المجني عليه بعد الاندمال او قبله الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع
في كتب الفقه خصوصا كتب الشيخ ره والفاضلين والشهيدين لكن المعلوم منهم ومن غيرهم من الاصحاب عدم — الشيخ ره
العمل بكل اصل مثبت فاذا تسالم الخصمان في بعض الفروع المتقدمة على ضرب اللفاف بالسيف على وجه لو
كان زيد الملفوف به سابقا باقيا على اللفاف لقتله الا انهما اختلفا في بقائه ملفوفا او خروجه عن اللفاف
فهل تجد من نفسك رمي احد من الاصحاب بالحكم بان الاصل بقاء لفه فيثبت القتل الا ان يثبت الاخر خروجه
او تجد فرقا بين بقاء زيد على اللف وبقائه على الحيوة لتوقف تحقق عنوان القتل عليهما وكذا لو وقع الثوب النجس
في حوض كان فيه الماء سابقا ثم شك في بقائه فيه فهل يحكم احد بطهارة الثوب بثبوت انغساله باصالة بقاء
الماء وكذا لو رمى صيدا او شخصا على وجه لو لم يطرء حائل لاصابه فهل يحكم بقتل الصيد او الشخص باصالة
عدم الحائل الى غير ذلك مما لا يحصى من الامثلة التي نقطع بعدم جريان الاصل لاثبات الموضوعات الخارجية

التي يترتب عليها الاحكام الشرعية وكيف كان فالمتبع هو الدليل وقد عرفت ان الاستصحاب ان قلنا به
من باب الظن النوعي كما هو ظاهر اكثر القدماء فهو كاحدى الامارات الاجتهادية يثبت به كل موضوع
يكون نظير المستصحب في جواز العمل فيه بالظن الاستصحابي واما على المختار من اعتباره من باب الاخبار
فلا يثبت به ما عدا الاثار الشرعية المترتبة على نفس المستصحب نعم هنا شيء وهو ان بعض الموضوعات
الخارجية المتوسطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعي من الوسائط الخفية بحيث يعد في العرف الاحكام
الشرعية المترتبة عليها احكاما لنفس المستصحب وهذا المعنى يختلف وضوحا وخفاء باختلاف مراتب
خفاء الوسائط عن انظار العرف منها ما اذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الاخر
فانه لا يبعد الحكم بنجاسته مع ان تنجسه ليس من احكام ملاقاته للنجس رطبا بل من احكام سراية رطوبة
النجاسة اليه وتاثره بها بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجسة ومن المعلوم ان استصحاب رطوبة
النجس الراجع الى بقاء جزء مائي قابل للتاثير لا يثبت تاثر الثوب وتنجسه بها فهو اشبه مثال بمسئلة
بقاء الماء في الحوض المثبت لانغسال الثوب به وحكي في الذكرى عن المحقق تعليل الحكم بطهارة الثوب
الذي طارت الذبابة عن النجاسة اليه بعدم الجزم ببقاء رطوبة الذبابة وارتضاه فيحتمل ان يكون لعدم
اثبات الاستصحاب لوصول الرطوبة الى الثوب كما ذكرنا ويحتمل ان يكون لمعارضته باستصحاب طهارة
الثوب اغماضا عن قاعدة حكومة بعض الاستصحابات على بعض كما يظهر من المحقق حيث عارض استصحاب
طهارة الشاك في الحدث باستصحاب اشتغال الذمة بالعبادة ومنها اصالة عدم دخول هلال شوال
في يوم الشك المثبت لكون غده يوم العيد فيترتب عليه احكام العيد من الصلوة والغسل وغيرهما
فان مجرد عدم الهلال في يوم لا يثبت اخريته ولا اولية غده للشهر اللاحق لكن العرف لا يفهمون من وجوب
ترتيب اثار عدم انقضاء رمضان وعدم دخول شوال الا ترتيب احكام اخرية ذلك اليوم لشهر واولية
غده لشهر فالاول عندهم ما لم يسبق بمثله والاخر ما اتصل بزمان حكم بكونه اول الشهر الاخر وكيف كان
فالمعيار خفاء توسط الامر العادي والعقلي بحيث يعد اثاره اثارا لنفس المستصحب وربما يتمسك في بعض
موارد الاصول المثبتة بجريان السيرة او الاجماع على اعتباره هناك مثل اجراء اصالة عدم الحاجب
عند الشك في وجوده على محل الغسل او المسح لاثبات غسل البشرة ومسحها المامور بهما في الوضوء
والغسل وفيه نظر الامر السابع لا فرق في المستصحب بين ان يكون مشكوك الارتفاع في الزمان اللاحق — الامر السابع
راسا وبين ان يكون مشكوك الارتفاع في جزء من الزمان اللاحق مع القطع بارتفاعه بعد ذلك فاذا شك
في بقاء حيوة زيد في جزء من الزمان اللاحق فلا يؤثر في جريان استصحاب حيوته علمنا بموته بعد ذلك الجزء
من الزمان وعدمه وهذا هو الذي يعبر عنه باصالة تاخر الحادث يريدون به انه اذا علم بوجود حادث
في زمان وشك في وجوده قبل ذلك الزمان فيحكم باستصحاب عدمه قبل ذلك ويلزمه عقلا تاخر حدوث
ذلك الحادث فاذا شك في مبدء موت زيد مع القطع بكونه يوم الجمعة ميتا فحيوته قبل الجمعة الثابتة
بالاستصحاب مستلزمة عقلا لكون مبدء موته يوم الجمعة وحيث تقدم في الامر السابق انه لا يثبت

بالاستصحاب بناء على العمل به من باب لوازمه العقلية فلو ترتب على حدوث موت زيد فى يوم الجمعة
لا على مجرد حيوته قبل الجمعة حكم شرعى لم يترتب على ذلك نعم قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن
او كان اللازم العقلى من اللوازم الخفية جرى فيه ما تقدم ذكره وتحقيق المقام وتوضيحه ان تاخر الحادث
قد يلاحظ بالقياس الى ما قبله من اجزاء الزمان كالمثال المتقدم فيقال الاصل عدم موت زيد قبل
الجمعة فيترتب عليه جميع احكام ذلك العدم لا احكام حدوثه يوم الجمعة اذ المتيقن بالوجدان تحقق الموت
يوم الجمعة لا حدوثه الا ان يقال ان الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم واذا ثبت بالاصل عدم الشئ
سابقا وعلم بوجوده بعد ذلك فوجوده المطلق فى الزمان اللاحق اذا انضم الى عدمه قبل ذلك الثابت
بالاصل تحقق مفهوم الحدوث وقد عرفت حال الموضوع الخارجى الثابت احد جزئى مفهومه بالاصل
ومما ذكرنا يعلم انه لو كان الحادث مما نعلم بارتفاعه بعد حدوثه فلا يترتب عليه احكام الوجود فى الزمان
المتاخر ايضا لان وجوده مساو لحدوثه نعم يترتب عليه احكام وجوده المطلق فى زمان من الزمانين كما
اذا علمنا ان الماء لم يكن كرا قبل الخميس فعلم انه صار كرا بعده وارتفع كريته بعد ذلك فنقول الاصل عدم
كريته فى يوم الخميس ولا يثبت بذلك كريته يوم الجمعة فلا يحكم بطهارة ثوب نجس وقع فيه فى احد اليومين
لاصالة بقاء نجاسته وعدم اصل حاكم عليه نعم لو وقع فيه فى كل من اليومين حكم بطهارته من باب انغسال
الثوب بمائين مشتبهين وقد يلاحظ تاخر الحادث بالقياس الى حادث اخر كما اذا علم بحدوث حادثين وشك
فى تقدم احدهما على الاخر فاما ان يجهل تاريخهما او يعلم تاريخ احدهما فان جهل تاريخهما فلا يحكم بتاخر
احدهما المعين عن الاخر لان التاخر فى نفسه ليس مجرى الاستصحاب واما اصالة عدم احدهما فى زمان حدوث
الاخر فهى معارضة بالمثل وحكمه التساقط مع ترتب الاثر على كل واحد من الاصلين وسيجئ تحقيقه ان شاء الله
وهل يحكم بتقارنهما فى مقام يتصور التقارن لاصالة عدم كل منهما قبل وجود الاخر وجهان من كون
التقارن امرا وجوديا لازما لعدم كل منهما قبل الاخر ومن كونه من اللوازم الخفية حتى كاد يتوهم انها عبارة
عن عدم تقدم احدهما على الاخر فى الوجود وان كان احدهما معلوم التاريخ فلا يحكم على مجهول التاريخ الا
باصالة عدم وجوده فى تاريخ ذلك لا تاخر وجوده عنه بمعنى حدوثه بعده نعم يثبت ذلك على القول بالاصل
المثبت فاذا علم تاريخ ملاقاة الثوب للحوض وجهل تاريخ صيرورته كرا فيقال الاصل بقاء قلته وعدم كريته
فى زمان الملاقاة واذا علم تاريخ الكرية حكم ايضا باصالة عدم تقدم الملاقاة فى زمان الكرية وهكذا وربما
يتوهم جريان الاصل فى طرف المعلوم بان يقال الاصل عدم وجوده فى الزمان الواقعى للاخر ويندفع بان نفس
وجوده غير مشكوك فى زمان واما وجوده فى زمان الاخر فليس مسبوقا بالعدم ثم انه يظهر من الاصحاب
هنا قولان اخران احدهما جريان هذا الاصل فى طرف مجهول التاريخ واثبات تاخره عن المعلوم بذلك
وهو ظاهر المشهور وقد صرح بالعمل به الشيخ وابن حمزة والمحقق والعلامة والشهيدان وغيرهم فى بعض
الموارد منها مسئلة اتفاق الوارثين على اسلام احدهما فى غرة رمضان واختلافهما فى موت المورث قبل
الغرة او بعدها فانهم حكموا بان القول قول مدعى تاخر الموت نعم ربما يظهر من اطلاقهم التوقف فى بعض

المقامات

المقامات من غير تفصيل بين العلم بتاريخ احد الحادثين وبين الجهل بهما عدم العمل بالاصل فى المجهول
مع علم تاريخ الاخر كمسئلة اشتباه تقدم الطهارة او الحدث ومسئلة اشتباه الجمعتين واشتباه موت
المتوارثين ومسئلة اشتباه تقدم رجوع المرتهن عن الاذن فى البيع على وقوع البيع او تاخره عنه وغير
ذلك لكن الانصاف عدم الوثوق بهذا الاطلاق بل هو اما محمول على صورة الجهل بتاريخهما واحالوا
صورة العلم بتاريخ احدهما على ما صرحوا به فى مقام اخر وعلى محامل اخر وكيف كان فحكمهم فى مسئلة
الاختلاف فى تقدم الموت على الاسلام وتاخره مع اطلاقهم فى تلك الموارد من قبيل النص والظاهر
مع ان جماعة منهم نصوا على تقييد هذا الاطلاق فى موارد كالشهيدين فى الدروس والمسالك
فى مسئلة الاختلاف فى تقدم الرجوع عن الاذن فى بيع الرهن على بيعه وتاخره والعلامة الطباطبائى
فى مسئلة اشتباه السابق من الحدث والطهارة هذا مع انه لا يخفى على متتبع موارد هذه المسائل
وشبهها مما يرجع فى حكمها الى الاصول ان غفلة بعضهم بل اكثرهم عن مجارى الاصول فى بعض شقوق
المسئلة غير عزيزة الثانى عدم العمل بالاصل والحاق صورة جهل تاريخ احدهما بصورة جهل تاريخهما
وقد صرح به بعض المعاصرين تبعا لبعض الاساطين مستشهدا على ذلك بعدم تفصيل الجماعة فى مسئلة
الجمعتين والطهارة والحدث وموت المتوارثين مستدلا على ذلك بان التاخر ليس امرا مطابقا للاصل
وظاهر استدلاله ارادة ما ذكرنا من عدم ترتب احكام صفة التاخر وكون المجهول متحققا بعد المعلوم
لكن ظاهر استشهاده بعدم تفصيل الاصحاب فى المسائل المذكورة ارادة عدم ثمرة مترتبة على العلم
بتاريخ احدهما اصلا فاذا فرضنا العلم بموت زيد فى يوم الجمعة وشككنا فى حيوة ولده فى ذلك
الزمان فالاصل بقاء حيوة ولده فيحكم له بارث ابيه وظاهر هذا القائل عدم الحكم بذلك وكون حكمه
حكم الجهل بتاريخ موت زيد ايضا فى عدم التوارث بينهما وكيف كان فان اراد هذا القائل ترتب اثار
تاخر ذلك الحادث كما هو ظاهر المشهور فانكاره فى محله وان اراد عدم جواز التمسك باستصحاب عدم
ذلك الحادث ووجود ضده وترتب جميع اثاره الشرعية فى زمان الشك فلا وجه لانكاره اذ لا يعقل
الفرق بين مستصحب علم بارتفاعه فى زمان وما لم يعلم واما ما ذكره من عدم تفصيل الاصحاب
فى مسئلة الجمعتين واخواتها فقد عرفت ما فيه فالحاصل ان المعتبر فى مورد الشك فى تاخر حادث عن
اخر استصحاب عدم الحادث فى زمان حدوث الاخر فان كان زمان حدوثه معلوما فيجرى احكام بقاء
المستصحب فى زمان الحادث المعلوم لا غيرها فاذا علم بتطهره فى الساعة الاولى من النهار وشك فى تحقق
الحدث قبل تلك الساعة او بعدها فالاصل عدم الحدث فيما قبل الساعة لكن لا يلزم من ذلك ارتفاع
الطهارة المتحققة فى الساعة الاولى كما تخيله بعض الفحول وان كان مجهولا كان حكمه حكم احد الحادثين
المعلوم حدوث احدهما اجمالا وسيجئ توضيحه واعلم انه قد يوجد شئ فى زمان ويشك فى مبدئه ويحكم بتقدمه
لان تاخره لازم لحدوث حادث اخر قبله والاصل عدمه وقد يسمى ذلك بالاستصحاب القهقرى مثاله انه اذا
ثبت ان صيغة الامر حقيقة فى الوجوب فى عرفنا وشك فى كونها كذلك قبل ذلك حتى يحمل خطابات الشارع على ذلك

فيقال مقتضى الاصل كون الصيغة حقيقة في ذلك الزمان بل قبله اذ لو كان في ذلك الزمان حقيقة في غيره لزم النقل وتعدد الوضع والاصل عدمه وهذا انما يصح بناء على الاصل المثبت وقد استظهرنا سابقا انه متفق عليه في الاصول اللفظية ومورده صورة الشك في وحدة المعنى وتعدده اما اذا علم التعدد وشك في مبدء حدوث الوضع المعلوم في زمان فمقتضى الاصل عدم ثبوته قبل الزمان المعلوم ولذا اتفقوا في مسئلة الحقيقة الشرعية على ان الاصل فيها عدم الثبوت الامر الثامن قد يستصحب صحة العبادة عند الشك في طرو مفسد كفقد ما يشك في اعتبار وجوده في العبادة او وجود ما يشك في اعتبار عدمه وقد اشتهر التمسك بها بين الاصحاب كالشيخ والحلي والمحقق والعلامة وغيرهم وتحقيقه وتوضيح مورد جريانه انه لا شك ولا ريب في ان المراد بالصحة المستصحبة ليس صحة مجموع العمل لان الفرض التمسك به عند الشك في الاثناء واما صحة الاجزاء السابقة فالمراد بها اما موافقتها للامر المتعلق بها واما ترتب الاثر عليها اما موافقتها للامر المتعلق بها فالمفروض انها متيقنة سواء فسد العمل ام لا لان فساد العمل لا يوجب خروج الاجزاء المأتي بها على طبق الامر المتعلق بها عن كونها كذلك ضرورة عدم انقلاب الشيء عما وجد عليه واما الاثر فليس الثابت منه للجزء من حيث انه جزء الا كونه بحيث لو ضم اليه الاجزاء الباقية مع الشرائط المعتبرة لالتأم الكل في مقابل الجزء الفاسد وهو الذي لا يلزم من ضم باقي الاجزاء والشرائط وجود الكل ومن المعلوم ان هذا الاثر موجود في الجزء دائما سواء قطع بضم الاجزاء الباقية ام قطع بعدمه ام شك في ذلك فاذا شك في حصول الفساد من غير جهة تلك الاجزاء فالقطع ببقاء صحة تلك الاجزاء لا ينفع في تحقق الكل مع وصف هذا الشك فضلا عن استصحاب الصحة مع ما عرفت من انه ليس الشك في بقاء صحة تلك الاجزاء باي معنى اعتبر من معاني الصحة ومن هنا رد هذا الاستصحاب جماعة من المعاصرين ممن يرى حجية الاستصحاب مطلقا لكن التحقيق التفصيل بين موارد التمسك بيانه انه قد يكون الشك في الفساد من جهة احتمال فقد امر معتبر او وجود مانع وهذا هو الذي لا يعتنى في نفيه باستصحاب الصحة لما عرفت من ان فقد بعض ما يعتبر من الامور اللاحقة لا يقدح في صحة الاجزاء السابقة وقد يكون من جهة عروض ما ينقطع معه الهيئة الاتصالية المعتبرة في الصلوة فانا استكشفنا من تعبير الشارع عن بعض ما يعتبر عدمه في الصلوة بالقواطع ان للصلوة هيئة اتصالية ينافيها توسط بعض الاشياء في خلال اجزائها الموجب لخروج الاجزاء اللاحقة عن قابلية الانضمام والاجزاء السابقة عن قابلية الانضمام اليها فاذا شك في شيء من ذلك وجودا او صفة جرى استصحاب صحة الاجزاء بمعنى بقائها على القابلية المذكورة فيتفرع على ذلك عدم وجوب استينافها او استصحاب الاتصال الملحوظ بين الاجزاء السابقة وما يلحقها من الاجزاء الباقية فيتفرع عليه بقاء الامر بالاتمام وهذا الكلام وان كان قابلا للنقض والابرام الا ان الاظهر بحسب المسامحة العرفية في كثير من الاستصحابات جريان الاستصحاب في المقام وربما يتمسك في مطلق الشك في الفساد باستصحاب حرمة القطع ووجوب المضي وفيه ان الموضوع في هذا المستصحب هو الفعل الصحيح لا محالة والمفروض الشك في الصحة

وربما يتمسك في اثبات الصحة في محل الشك بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وقد بينا عدم دلالة الاية على هذا المطلب في اصالة البراءة عند الكلام في مسئلة الشك في الشرطية وكذا التمسك بما عداها من العمومات المقتضية للصحة الامر التاسع لا فرق في المستصحب بين ان يكون من الموضوعات الخارجية او اللغوية او الاحكام الشرعية العملية اصولية كانت او فرعية واما الشرعية الاعتقادية فلا يعتبر الاستصحاب فيها لانه ان كان من باب الاخبار فليس مؤداها الا الحكم على ما كان معمولا به على تقدير اليقين به والمفروض ان وجوب الاعتقاد بشيء على تقدير اليقين به لا يمكن الحكم به عند الشك لزوال الاعتقاد فلا يعقل التكليف وان كان من باب الظن فهو مبني على اعتبار الظن في اصول الدين بل الظن غير حاصل فيما كان المستصحب من العقائد الثابتة بالعقل او النقل القطعي لان الشك انما ينشأ من تغير بعض ما يحتمل مدخليته وجودا او عدما في المستصحب نعم لو شك في نسخها امكن دعوى الظن لو لم يكن احتمال النسخ ناشئا عن احتمال نسخ اصل الشريعة لا نسخ الحكم في تلك الشريعة اما الاحتمال الناشي عن احتمال نسخ الشريعة فلا يحصل الظن بعدمه لان نسخ الشرايع شايع بخلاف نسخ الحكم في شريعة واحدة فان الغالب بقاء الاحكام ومما ذكرنا يظهر انه لو شك في نسخ اصل الشريعة لم يجز التمسك بالاستصحاب لاثبات بقائها مع انه لو سلمنا حصول الظن فلا دليل على حجيته ح لعدم مساعدة العقل عليه وان انسد باب العلم لامكان الاحتياط الا فيما لا يمكن والدليل النقلي الدال عليه لا يجدي لعدم ثبوت الشريعة السابقة ولا اللاحقة فعلم مما ذكرنا ان ما يحكى من تمسك بعض اهل الكتاب في مناظرة بعض الفضلاء السادة باستصحاب شرعه مما لا وجه له الا ان يريد جعل البينة على المسلمين في دعوى الشريعة الناسخة اما لدفع كلفة الاستدلال عن نفسه واما لابطال دعوى المدعي بناء على ان مدعي الدين الجديد كمدعي النبوة يحتاج الى برهان قاطع فعدم الدليل القاطع للعذر على الدين الجديد كالنبي الجديد دليل قطعي على عدمه بحكم العادة بل العقل فغرض الكتابي اثبات حقيقة دينه باسهل الوجهين ثم انه قد اجيب عن استصحاب الكتابي المذكور باجوبة منها ما حكي عن بعض الفضلاء المناظرين له وهو انا نؤمن ونعترف بنبوة كل موسى وعيسى اقر بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله وكافر بنبوة كل من لم يقر بذلك وهذا مضمون ما ذكره مولانا الرضا عليه السلم في جواب الجاثليق وهذا الجواب بظاهره مخدوش بما عن الكتابي من ان موسى بن عمران ع او عيسى بن مريم شخص واحد وجزئي حقيقي اعترف المسلمون واهل الكتاب بنبوته فعلى المسلمين نسخها واما ما ذكره الامام عليه السلم فلعله اراد به غير ظاهره بقرينة ظاهرة بينه وبين الجاثليق وسيأتي ما يمكن ان يؤول به ومنها ما ذكره بعض المعاصرين من ان استصحاب النبوة معارض باستصحاب عدمها الثابت قبل حدوث اصل النبوة بناء على اصل فاسد تقدم حكايته عنه وهو ان الحكم الشرعي الموجود يقتصر فيه على القدر المتيقن وبعده يتعارض استصحاب وجوده واستصحاب عدمه وقد اوضحنا فساده بما لا مزيد عليه ومنها ما ذكره في القوانين بابنائه على ما تقدم منه في الامر الاول من ان الاستصحاب مشروط بمعرفة استعداد المستصحب فلا يجوز استصحاب حيوة الحيوان المردد بين حيوانين مختلفين في الاستعداد لتعدد

انقضاء مدة استعداد ا اتلهما استعدادا قال ان موضوع الاستصحاب لا بد ان يكون متعينا حتى يجري
على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهي كلي من حيث انها قابلة للنبوة الى اخر الابد بان يقول
الله جل ذكره لموسى انه نبي وصاحب دين الى اخر الابد ولان يكون الى زمان محمد صلى الله عليه وآله
ولان يكون غير مغيى بغاية بان يقول انه نبي بدون احد القيدين فعلى الخصم ان يثبت اما التصريح بالامتداد
الى اخر الابد او الاطلاق ولا سبيل الى الاول مع انه يخرج عن الاستصحاب ولا الى الثاني لان الاطلاق
في معنى القيد فلا بد من اثباته ومن المعلوم ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه
هو الثاني دون الاول اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من بقاء اقل افراده انتهى موضع الحاجة وفيه
اولا ما تقدم من عدم توقف جريان الاستصحاب على احراز استعداد المستصحب وثانيا ان ما ذكره من ان الاطلاق
غير ثابت لانه في معنى القيد غير صحيح لان عدم التقييد مطابق للاصل نعم المخالف للاصل الاطلاق بمعنى العموم
الراجع الى الدوام والحاصل ان هنا في الواقع ونفس الامر نبوة مستدامة الى اخر الابد ونبوة مغياة الى وقت
خاص ولا ثالث لهما في الواقع فالنبوة المطلقة بمعنى غير المقيدة ومطلق النبوة سيان في التردد بين الاستمرار
والتوقيت فلا وجه لاجراء الاستصحاب على احدهما دون الاخر الا ان يريد بقرينة ما ذكره بعد ذلك من ان المراد
من مطلقات كل شريعة بحكم الاستقراء الدوام والاستمرار الى ان يثبت الرافع ان المط في حكم الاستمرار
فالشك فيه شك في الرافع بخلاف مطلق النبوة فان استعداده غير محرز عند الشك فهو من قبيل الحيوان
المردد بين مختلفي الاستعداد وثالثا ان ما ذكره منقوض بالاستصحاب في الاحكام الشرعية لجريان
ما ذكر في كثير منها بل في اكثرها وقد تفطن لورود هذا عليه ودفعه بما لا يندفع به فقال ان التتبع والاستقرا
يحكمان بان غالب الاحكام الشرعية في غير ما ثبت في الشرع له حد ليست بانية ولا محدودة الى حد معين
وان الشارع اكتفى عنه في ما ورد مطلقا في استمراره فان من تتبع اكثر الموارد واستقراها يحصل الظن
القوي بان مراده من تلك المطلقات هي الاستمرار ويظهر من الخارج انه اراد الاستمرار الى ان يثبت الرافع
من دليل عقلي او نقلي انتهى ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان مورد النقض لا يختص بما شك في رفع الحكم الشرعي
الكلي بل قد يكون الشك لتبدل ما يحتمل مدخليته في بقاء الحكم كتغير الماء للنجاسة واما ثانيا فلان الشك
في رفع الحكم الشرعي انما هو بحسب ظاهر دليله الظاهر في الاستمرار بنفسه او بمعونة القرائن مثل الاستقراء
الذي ذكره في المطلقات لكن الحكم الشرعي الكلي في الحقيقة انما يرتفع بتمام استعداده حتى في النسخ فضلا
عن نحو الخيار المردد بين كونه على الفور او التراخي والنسخ ايضا رفع صوري وحقيقته انتهاء استعداد
الحكم فالشك في بقاء الحكم الشرعي لا يكون الا من جهة الشك في مقدار استعداده نظير الحيوان المجهول
استعداده واما ثالثا فلان ما ذكره من حصول الظن بارادة الاستمرار من الاطلاق لو تم يكون دليلا
اجتهاديا مغنيا عن التمسك بالاستصحاب فان التحقيق ان الشك في نفس الحكم المدلول عليه بدليل ظاهره
في نفسه او بمعونة دليل خارجي في الاستمرار ليس موردا للاستصحاب لوجود الدليل الاجتهادي في مورد
الشك وهو ظن الاستمرار نعم هو من قبيل استصحاب حكم العام الى ان يرد المخصص وهو ليس استصحابا

فى حكم

في حكم شرعي كما لا يخفى ثم انه قد اورد على ما ذكره بغلبة الاستمرار في ما ظاهره الاطلاق بان النبوة ايضا
من تلك الاحكام ثم اجاب بان غالب النبوات محدودة والذي ثبت علينا استمراره نبوة نبينا صلى الله
عليه وآله ولا يخفى ما في هذا الجواب اما اولا فلان نسخ اكثر النبوات لا يستلزم تحديدها فللخصم ان
يدعي ظهور ادلتها في نفسها او بمعونة الاستقراء في الاستمرار فانكشف نسخ ما نسخ وبقي ما لم يثبت
نسخه واما ثانيا فلان غلبة التحديد في النبوات غير مجدية للقطع بكون احدها مستمرة فليس ما وقع الكلام
في استمراره امرا ثالثا يتردد بين الحاقه بالغالب والحاقه بالنادر بل يشك في انه الفرد النادر او النادر
غيره فيكون هذا ملحقا بالغالب والحاصل ان هنا افرادا غالبة وفردا نادرا وليس هنا مشكوك قابل
اللحوق باحدهما بل الامر يدور بين كون هذا الفرد هو الاخير النادر او ما قبله الغالب بل قد يثبت باصالة
عدم ما عدا غيرهم يكون هذا هو الاخير المغاير للباقي ثم اورد قده على نفسه بجواز استصحاب احكام الشريعة
السابقة المطلقة واجاب بان اطلاق الاحكام مع اقترانها ببشارة مجيء نبينا صلى الله عليه وآله وسلم
لا ينفعهم ومما يورد عليه ان الكتابي لا يسلم البشارة المذكورة حتى يضره في التمسك بالاستصحاب اولا
ينفعه ويمكن توجيه كلامه بان المراد بانه اذا لم ينفع الاطلاق مع اقترانها بالبشارة فاذا فرض تضمنه نبوته
مهملة غير دالة الا على مطلق النبوة فلا ينفع الاطلاق بعد العلم بتبعيته تلك الاحكام لمدة النبوة فانها
يصير ايضاح مهملة ثم انه يمكن الجواب عن الاستصحاب المذكور بوجوه الاول ان المقصود من التمسك
به ان كان الاقناع به في العمل عند الشك فهو مع مخالفته للمحكي عنه من قوله فعليكم كذا وكذا فانه ظاهر في
ان غرضه الاسكات والالزام فاسد جدا لان العمل به على تقدير تسليم جوازه غير جائز الا بعد الفحص و
البحث وحينئذ يحصل العلم باحد الطرفين بناء على ما ثبت من انفتاح باب العلم في مثل هذه المسألة كما يدل عليه
النص الدال على تعذيب الكفار والاجماع المدعى على عدم معذورية الجاهل خصوصا في هذه المسألة
خصوصا من مثل هذا الشخص الناشي في بلاد الاسلام وكيف كان فلا يبقى مجال للتمسك بالاستصحاب وان
اراد به الاسكات والالزام ففيه ان الاستصحاب ليس دليلا اسكاتيا لانه فرع الشك وهو امر وجداني كالقطع
لا يلتزم به احد وان اراد بيان ان مدعي ارتفاع الشريعة السابقة ونسخها محتاج الى الاستدلال فهو غلط
لان مدعي البقاء في مثل المسألة ايضا يحتاج الى الاستدلال عليه الثاني ان اعتبار الاستصحاب ان كان
من باب الاخبار فلا ينفع الكتابي التمسك به لان ثبوته في شرعنا مانع عن استصحاب النبوة وثبوته في شرعهم
غير معلوم نعم لو ثبت ذلك في شريعتهم امكن التمسك به لصيرورته حكما الهيا غير منسوخ يجب تعبد الفريقين
به وان كان من باب الظن فقد عرفت في صدر المبحث ان حصول الظن ببقاء الحكم الشرعي الكلي ممنوع جدا و
على تقديره فالعمل بهذا الظن في مسألة النبوة ممنوع وارجاع الظن بها الى الظن بالاحكام الكلية الثابتة
في تلك الشريعة ايضا لا يجدي لمنع الدليل على العمل بالظن عدا دليل الانسداد الغير الجاري في المقام
مع التمكن من التوقف والاحتياط في العمل ونفي الحرج لا دليل عليه في الشريعة السابقة خصوصا بالنسبة
الى قليل من الناس ممن لم يحصل له العلم بعد الفحص والبحث ودعوى قيام الدليل الخاص على اعتبار هذا

الظن

من الكفاء والشـ ذا

الظن بالتقريب الذي ذكره بعض المعاصرين من ان شرايع الانبياء السلف وان كانت لم يثبت على سبيل
الاستمرار لكنها في الظاهر لم يكن محدودة بزمن معين بل بمجيء النبي اللاحق ولا ريب انها تستصحب ما لم
تثبت نبوة اللاحق ولولا ذلك لاختل على الامم السابقة نظام شرايعهم من حيث تجويزهم في كل زمان
ظهور نبي ولو في الاماكن البعيدة فلا يستقر لهم البناء على احكامهم مدفوعة بان استقرار الشرايع
لم يكن بالاستصحاب قطعا والا لزم كونهم شاكين في حقية شريعتهم ونبوة نبيهم في اكثر الاوقات لما
تقدم من ان الاستصحاب بناء على كونه من باب الظن لا يفيد الظن الشخصي في كل مورد وغاية ما يسلم
من بناء العقلاء في الاستصحاب هي ترتيب الاعمال المترتبة على الدين السابق دون حقية دينهم و
نبوة نبيهم التي هي من اصول الدين فالاظهر ان يقال انهم كانوا قاطعين بحقية دينهم من جهة بعض
العلامات التي اخبرهم بها النبي السابق نعم بعد ظهور النبي الجديد الظاهر كونهم شاكين في دينهم
مع بقائهم على الاعمال وح فللمسلمين ايضا ان يطالبوا اليهود باثبات حقية دينهم لعدم الدليل لهم
عليها وان كان لهم الدليل على البقاء على الاعمال في الظاهر فتامل الثالث انا لم نجزم بالمستصحب
وهي نبوة موسى او عيسى الا باخبار نبينا ص ونص القران وح فلا معنى للاستصحاب ودعوى ان
النبوة موقوفة على صدق نبينا ص لا على نبوته مدفوعة بانا لم نعرف صدقه الا من حيث نبوته والحاصل
ان الاستصحاب موقوف على تسالم المسلمين وغيرهم عليه لا من جهة النص عليه في هذه الشريعة وهو
مشكل خصوصا بالنسبة الى عيسى ع لامكان معارضة قول النصارى بتكذيب اليهود به الرابع
ان مرجع النبوة المستصحبة ليس الا الى وجوب التدين بجميع ما جاء ذلك النبي والا فاصل صفة النبوة
امر قائم بنفس النبي ص لا معنى لاستصحابه لعدم قابليته للارتفاع ابدا ولا ريب انا قاطعون بان من اعظم
ما جاء به النبي السابق الاخبار بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم كما يشهد به الاهتمام بشانه في قوله تعالى
حكاية عن عيسى ع اني رسول الله اليكم مصدقا لما بين يدي من التورية ومبشرا برسول ياتي من بعدي
اسمه احمد فكل ما جاء به من الاحكام فهو في الحقيقة مغيى بمجيء نبينا ص فدين عيسى ع المختص به عبارة
عن مجموع احكام مغياة اجمالا بمجيء نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ومن المعلوم ان الاعتراف ببقاء ذلك
الدين لا يضر المسلمين فضلا عن استصحابه فان اراد الكتابي دينا غير هذه الجملة المغياة اجمالا بالبشارة
المذكورة فنحن منكرون له وان اراد هذه الجملة فهو عين مذهب المسلمين وفي الحقيقة بعد كون احكامهم
مغياة لا رفع حقيقة ومعنى النسخ انتهاء مدة الحكم المعلومة اجمالا فان قلت لعل مناظرة الكتابي في
تحقق الغاية المعلومة وان الشخص الجائي هو المبشر به ام لا فيصح تمسكه بالاستصحاب قلت المسلم هو الذي
المغيى بمجيء هذا الشخص الخاص لا بمجيء موصوف كلي حتى يتكلم في انطباقه على هذا الشخص ويتمسك بالاستصحاب
الخامس ان يقال انا معاشر المسلمين لما علمنا ان النبي السالف اخبر بمجيء نبينا صلى الله عليه وآله
وان ذلك كان واجبا عليه ووجوب الاقرار به والايمان به متوقف على تبليغ ذلك الى رعيته
صح لنا ان نقول ان المسلم نبوة النبي السالف على تقدير تبليغ نبوة نبينا ص والنبوة التقديرية لا تضرنا

ولا ينفعهم

ولا ينفعهم في بقاء شريعتهم ولعل هذا الجواب يرجع الى ما ذكره الامام ابي الحسن الرضا صلوات الله عليه
في جواب الجاثليق حيث قال له ع ما تقول في نبوة عيسى وكتابه هل تنكر منهما شيئا قال عليه السلام
انا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته واقرت به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة
محمد صلى الله عليه وآله وكتابه ولم يبشر به امته ثم قال الجاثليق اليس تقطع الاحكام بشاهدي
عدل قال عليه السلام بلى قال الجاثليق فاقم شاهدين عدلين من غير اهل ملتك على نبوة
محمد صلى الله عليه وآله وسلم ممن لا ينكره النصرانية وسلنا مثل ذلك من غير اهل ملتنا
قال عليه السلام الان جئت بالنصفة يا نصراني ثم ذكر عليه السلام اخبار خواص عيسى ع بنبوة محمد ص
ولا يخفى ان اقراره بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته لا يكون حاسما لكلام الجاثليق الا اذا اريد
المجموع من حيث المجموع بجعل الاقرار بعيسى ع مرتبطا بتقديره بشارته المذكورة ويشهد له
قوله عليه السلام بعد ذلك كافر بنبوة كل عيسى لم يقر ولم يبشر فان هذا في قوة مفهوم التعليق
المستفاد من الكلام السابق واما التزامه ع بالبينة على دعواه فلا يدل على تسليمه الاستصحاب
وصيرورته مثبتا بمجرد ذلك بل لانه عليه السلام من اول المناظرة ملتزم بالاثبات والا فالظاهر
المؤيد بقول الجاثليق وسلنا مثل ذلك كون كل منهما مدعيا الا ان يريد الجاثليق ببينة
نفس الامام وغيره من المسلمين المعترفين بنبوة عيسى ع اذ لا بينة له ممن لا ينكره المسلمون سوى
ذلك فافهم الامر العاشر ان الدليل الدال على الحكم في الزمان السابق اما ان يكون مبينا
لثبوت الحكم في الزمان الثاني كقوله اكرم العلماء في كل زمان وكقوله لا تهن فقيرا حيث ان
النهي للدوام واما ان يكون مبينا لعدمه نحو اكرم العلماء الى ان يفسقوا بناء على مفهوم
الغاية واما ان يكون غير مبين لحال الحكم في الزمان الثاني نفيا واثباتا اما لاجماله كما اذا امر بالجلوس
الى الليل مع تردد الليل بين استتار القرص وذهاب الحمرة واما لقصور دلالته كما اذا قال اذا تغير
الماء نجس فانه لا يدل على ازيد من حدوث النجاسة في الماء ومثل الاجماع المنعقد على حكم في زمان فان
الاجماع لا يشمل ما بعد ذلك الزمان ولا اشكال في جريان الاستصحاب في هذا القسم الثالث اما القسم الثاني
فلا اشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه لوجود الدليل على ارتفاع الحكم في الزمان الثاني وكذلك
القسم الاول لان عموم اللفظ للزمان اللاحق كاف ومغن عن الاستصحاب بل مانع عنه اذ المعتبر في
الاستصحاب عدم الدليل ولو على طبق الحالة السابقة واذا فرض خروج بعض الافراد في بعض الازمنة
عن هذا العموم فشك فيما بعد ذلك الزمان المخرج اكرام زيد بالنسبة الى ذلك الفرد هل هو ملحق به
في الحكم او ملحق بما قبله الحق التفصيل في المقام بان يقال ان اخذ فيه عموم الازمان افراديا بان اخذ
كل زمان موضوعا مستقلا بحكم مستقل لينحل العموم الى احكام متعددة بتعدد الازمان كقوله اكرم
العلماء كل يوم فقام الاجماع على حرمة اكرام زيد يوم الجمعة ومثله ما لو قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم
زيدا يوم الجمعة ان الاستثناء قرينة على اخذ كل زمان فردا مستقلا فح يعمل عند الشك بالعموم ولا يجري

الاستصحاب

الاستصحاب بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع الى سائر الاصول لعدم قابلية المورد للاستصحاب وان
اخذ لبيان الاستمرار كقوله اكرم العلماء دائما ثم خرج فرد فى زمان ويشك فى حكم ذلك الفرد بعد
ذلك الزمان فالظاهر جريان الاستصحاب اذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص
زايد على التخصيص المعلوم لان مورد التخصيص الافراد دون الازمنة بخلاف القسم الاول بل لو لم
يكن هنا استصحاب لم يرجع الى العموم بل الى الاصول الاخر ولا فرق بين استفادة الاستمرار من اللفظ
كالمثال المتقدم او من الاطلاق كقوله تواضع للناس بناء على استفادة الاستمرار منه فانه
اذا خرج منه التواضع فى بعض الازمنة على وجه لا يفهم من التخصيص ملاحظة المتكلم كل زمان
فردا مستقلا لمتعلق الحكم استصحب حكمه بعد الخروج وليس هذا من باب تخصيص العام بالاستصحاب
وقد صدر خلاف ما ذكرنا من ان مثل هذا من مورد الاستصحاب وان هذا ليس من تخصيص العام
به فى موضعين الاول مما ذكره المحقق الثانى فى مسئلة خيار الغبن فى باب تلقى الركبان من انه
فورى لان عموم الوفاء بالعقود من حيث الافراد يستتبع عموم الازمان وحاصله منع جريان
الاستصحاب لاجل عموم وجوب الوفاء خرج منه اول زمان الاطلاع على الغبن وبقى الباقى وظاهر
الشهيد الثانى فى المسالك اجراء الاستصحاب فى هذا الخيار وهو الاقوى بناء على انه لا يستفاد
من اطلاق وجوب الوفاء الا كون الحكم مستمرا لا ان الوفاء فى كل زمان موضوع مستقل محكوم
بوجوب مستقل حتى يقتصر فى تخصيصه على ما ثبت من جواز نقض العقد فى جزء من الزمان وبقى
الباقى نعم لو استظهر من وجوب الوفاء بالعقد عموم لا ينتقض بجواز نقضه فى زمان بالاضافة الى
غيره من الازمنة صح ما ذكره المحقق ره لكنه بعيد ولهذا رجع الى الاستصحاب فى المسئلة جماعة من متاخرى
المتاخرين تبعا للمسالك الا ان بعضهم قيده بكون مدرك الخيار فى الزمان الاول هو الاجماع لا ادلة
نفى الضرر لاندفاع الضرر بثبوت الخيار فى الزمن الاول ولا اجد وجها لهذا التفصيل لان نفى الضرر
انما نفى لزوم العقد ولم يحدد زمان الجواز فان كان عموم ازمنة وجوب الوفاء يقتصر فى تخصيصه على
ما يندفع به الضرر ويرجع فى الزايد الى العموم فالاجماع ايضا كذلك يقتصر فيه على معقده الثانى ما ذكره
بعض من قارب عصرنا من الفحول من ان الاستصحاب المخالف للاصل دليل شرعى مخصص للعمومات
ولا ينافيه عموم ادلة حجيته من اخبار الباب الدالة على عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين اذ ليس
العبرة فى العموم والخصوص بدليل الدليل والا لم يتحقق لنا فى الادلة دليل خاص لانتهاء كل دليل
الى دلالة عامة بل العبرة بنفس الدليل ولا ريب ان الاستصحاب الجارى فى كل مورد خاص لا يتعداه
الى غيره فيقدم على العام كما يقدم على غيره من الادلة ولذا ترى الفقهاء يستدلون على الشغل
والنجاسة والتحريم بالاستصحاب فى مقابلة ما دل على البراءة الاصلية وطهارة الاشياء وحليتها
ومن ذلك استنادهم الى استصحاب النجاسة والتحريم فى صورة الشك فى ذهاب ثلثى العصير وفى كون
التحديد تحقيقيا او تقريبيا وفى صيرورته قبل ذهاب الثلثين دبسا الى غير ذلك انتهى كلامه على

مالخصه

مالخصه بعض المعاصرين ولا يخفى ما فى ظاهره لما عرفت من ان مورد جريان العموم لا يجرى الاستصحاب
حتى لو لم يكن عموم ومورد جريان الاستصحاب لا يرجع الى العموم ولو لم يكن استصحاب ثم ما ذكره من الامثلة
خارج عن مسئلة تخصيص الاستصحاب للعمومات لان الاصول المذكورة بالنسبة الى الاستصحاب
ليست من قبيل العام بالنسبة الى الخاص كما سيجئ فى تعارض الاستصحاب مع غيره من الاصول
نعم لو فرض الاستناد فى اصالة الحلية الى عموم حل الطيبات وحل الانتفاع بما فى الارض كان استصحاب
حرمة العصير مخصصا لهما امكن جعل المثالين الاخيرين مثالا للمطلب دون المثال الاول لانه من قبيل الشك فى
موضوع الحكم الشرعى لا فى نفسه ففى الاول يستصحب عنوان الخاص وفى الثانى يستصحب حكمه
وهو الذى يتوهم كونه مخصصا للعموم دون الاول ويمكن توجيه كلامه قده بان مراده من العمومات
بقرينة تخصيصه الكلام بالاستصحاب المخالف هى عمومات الاصول ومراده بالتخصيص للعمومات
ما يعم الحكومة كما ذكرنا فى اول اصالة البراءة وغرضه ان مؤدى الاستصحاب فى كل مستصحب اجراء
حكم دليل المستصحب فى صورة الشك فكما ان الدليل المستصحب اخص من الاصول سمى تقدمه عليها
تخصيصا فالاستصحاب فى ذلك متمم لحكم ذلك الدليل ومجريه فى الزمان اللاحق وكذلك الاستصحاب
بالنسبة الى العمومات الاجتهادية فانه اذا خرج المستصحب من العموم بدليله والمفروض ان الاستصحاب
مجرى لحكم ذلك الدليل فى اللاحق فكانه ايضا مخصص يعنى موجب للخروج عن حكم العام فافهم الامر الحادى
عشر قد اجرى بعضهم الاستصحاب فى ما اذا تعذر بعض اجزاء المركب فيستصحب وجوب الباقى الممكن
وهو بظاهره كما صرح به بعض المحققين غير صحيح لان الثابت سابقا قبل تعذر بعض الاجزاء وجوب
هذه الاجزاء الباقية تبعا لوجوب الكل ومن باب المقدمة وهو مرتفع قطعا والذى يراد ثبوته
بعد تعذر البعض هو الوجوب النفسى الاستقلالى وهو معلوم الانتفاء سابقا ويمكن توجيهه
بناء على ما عرفت من جواز ابقاء القدر المشترك فى بعض الموارد ولو علم بانتفاء الفرد المشخص له
سابقا بان المستصحب هو مطلق المطلوبية المتحققة سابقا لهذا الجزء ولو فى ضمن مطلوبية الكل
الا ان العرف لا يرونها مغايرة فى الخارج لمطلوبية الجزء فى نفسه ويمكن توجيهه بوجه آخر يستصحب
معه الوجوب النفسى بان يقال ان معروض الوجوب سابقا والمشار اليه بقولنا هذا الفعل كان واجبا
هو الباقى الا انه يشك فى مدخلية الجزء المفقود فى اتصافه بالوجوب النفسى مطلقا او اختصاص
المدخلية بحال الاختيار فيكون محل الوجوب النفسى هو الباقى ووجود ذلك الجزء المفقود وعدمه
عند العرف فى حكم الحالات المتبادلة لذلك الواجب المشكوك فى مدخليتها وهذا نظير استصحاب
الكرية فى ماء نقص منه مقدار فشك فى بقائه على الكرية فيقال هذا الماء كان كرا والاصل بقاء
كريته مع ان هذا الشخص الموجود الباقى لم يعلم بكريته وكذا استصحاب القلة فى ماء زيد عليه
مقدار وهنا توجيه ثالث وهو استصحاب الوجوب النفسى المردد بين تعلقه سابقا بالمركب
على ان يكون المفقود جزءا له مطلقا فيسقط الوجوب بتعذره وبين تعلقه بالمركب على ان يكون الجزء

جزء اختيارا بابقى التكليف بعد تعذره والاصل بقائه فثبت به تعلقه بالمركب على الوجه الثاني
وهذا نظير اجراء استصحاب وجود الكر في هذا الاناء لاثبات كرية الباقي فيه ويظهر فايدة مخالفة
التوجيهات فيما اذا لم يبق الا قليل من اجزاء المركب فانه يجري التوجيه الاول والثالث دون الثاني
لان العرف لا يساعد على فرض الموضوع ولو مسامحة لان هذه المسامحة مختصة في معظم الاجزاء
الفاقد لما لا يقدح في اثبات الاسم والحكم له وفيما لو كان المفقود شرطا فانه لا يجري الاستصحاب
على الاول ويجري على الاخيرين وحيث ان بناء العرف على عدم اجراء الاستصحاب في فاقد معظم الاجزاء
واجرائه في فاقد الشرط كشف عن فساد توجيه الاول وحيث ان بنائهم على استصحاب نفس الكرية
دون الذات المتصف بها كشف عن صحة الاول من الاخيرين واما الوجه الثالث فهو مبني على
الاصل المثبت وستعرف بطلانه فتعين الوجه الثاني لكن الاشكال بعد في الاعتماد على هذه
المسامحة العرفية المذكورة الا ان الظاهر ان استصحاب الكرية من المسلمات عند القائلين بالاستصحاب
ثم انه لا فرق بناء على جريان الاستصحاب بين تعذر الجزء بعد تنجز التكليف كما اذا زال الشمس متمكنا
من جميع الاجزاء ففقد بعضها وبين ما اذا فقده قبل الزوال لان المستصحب هو الوجوب النوعي
المنجز على تقدير اجتماع شرايطه لا الشخصي المتوقف على تحقق الشرايط فعلا نعم هنا اوضح وكذا لا فرق
بناء على عدم الجريان بين ثبوت جزئية المفقود بالدليل الاجتهادي وبين ثبوتها بقاعدة الاشتغال
وربما يتخيل انه لا اشكال في الاستصحاب في القسم الثاني لان وجوب الاتيان بذلك الجزء لم يكن الا
لوجوب الخروج عن عهدة التكليف وهذا بعينه مقتضي لوجوب الاتيان بالباقي بعد تعذر الجزء
وفيه ما تقدم من ان وجوب الخروج عن عهدة التكليف بالمجمل انما هو بحكم العقل لا بالاستصحاب
والاستصحاب لا ينفع الا بناء على الاصل المثبت ولو قلنا به لم يفرق بين ثبوت الجزء بالدليل او بالاصل
لما عرفت من جريان استصحاب بقاء اصل التكليف وان كان بينهما فرق من حيث ان استصحاب
التكليف في المقام من قبيل استصحاب الكلي المتحقق سابقا في ضمن فرد معين بعد العلم بارتفاع
ذلك الفرد المعين وفي استصحاب الاشتغال من قبيل استصحاب الكلي المتحقق في ضمن المردد بين
المرتفع والباقي وقد عرفت عدم جريان الاستصحاب في الصورة الاولى في بعض مواردها عدا بمسامحة
العرف ثم اعلم انه نسب الى الفاضلين قده هما التمسك بالاستصحاب في هذه المسئلة وفي مسئلة
الاقطع والمذكور في المعتبر والمنتهى الاستدلال على وجوب غسل ما بقي من اليد المقطوعة مما دون
المرفق ان غسل الجميع بتقدير وجود ذلك البعض واجب فاذا زال البعض لم يسقط الاخر انتهى وهذا
الاستدلال يحتمل ان يراد منه مفاد قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور ولذا ابدله في الذكرى بنفس
القاعدة ويحتمل ان يراد منه الاستصحاب بان يراد ان هذا الموجود بتقدير وجود المفقود في زمان
سابق واجب فاذا زال البعض لم يعلم سقوط الباقي والاصل عدمه او لم يسقط بحكم الاستصحاب
ويحتمل ان يراد به التمسك بعموم ما دل على وجوب كل من الاجزاء من غير مخصص له بصورة التمكن

من الجميع

من الجميع لكنه ضعيف احتمالا و محتملا الامر الثاني عشر انه لا فرق في احتمال الخلاف الحالة السابقة
بين ان يكون مساويا لاحتمال بقائه او راجحا عليه بامارة غير معتبرة ويدل عليه وجوه الاول الاجماع
القطعي على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب الاخبار الثاني ان المراد بالشك في الروايات معناه
اللغوي وهو خلاف اليقين كما في الصحاح ولا خلاف فيه ظاهرا ودعوى انصراف المطلق في الروايات
الى معناه الاخص وهو الاحتمال المساوي لا شاهد لها بل يشهد بخلافها مضافا الى تعارف
اطلاق الشك في الاخبار على المعنى الاعم موارد من الاخبار منها مقابلة الشك باليقين في جميع
الاخبار ومنها قوله في صحيحة زرارة الاولى فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم به الى اخر فان
ظاهره فرض السؤال فيما كان معه امارة النوم ومنها قوله لا حتى يستيقن حيث جعل غاية وجوب
الوضوء الاستيقان بالنوم ومجيء امر بين منه ومنها قوله ع ولكن تنقضه بيقين اخر فان الظاهر
سوقه في مقام بيان حصر ناقض اليقين باليقين في اليقين ومنها قوله ع في صحيحة زرارة الثانية
فلعله شيء اوقع عليك وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك فان كلمة لعل ظاهرة في مجرد
الاحتمال خصوصا مع وروده في مقام ابداء ذلك كما في المقام فيكون الحكم متفرعا عليه ومنها
تفريع قوله ع صم للرؤية وافطر للرؤية على قوله ع اليقين لا يدخله الشك الثالث ان الظن الغير المعتبر
ان علم بعدم اعتباره بالدليل فمعناه ان وجوده كعدمه عند الشارع وان كلما يترتب شرعا على تقدير
عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده وان كان مما شك في اعتباره فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم
العقلي السابق بسببه الى نقض اليقين بالشك فتامل جيدا هذا كله على تقدير اعتبار الاستصحاب
من باب التعبد المستنبط من الاخبار واما على تقدير اعتباره من باب الظن الحاصل من تحقق المستصحب
في السابق فظاهر كلماتهم انه لا يقدح فيه ايضا وجود الامارة الغير المعتبرة فيكون العبرة فيه عندهم
بالظن النوعي وان كان الظن الشخصي على خلافه ولذا تمسكوا به في مقامات غير محصورة على الوجه
الكلي من غير التفات الى وجود الامارات الغير المعتبرة في خصوصيات الموارد واعلم ان الشهيد قده في
الذكرى بعد ما ذكر مسئلة الشك في تقديم الحدث على الطهارة قال تنبيه معنى قولنا اليقين لا يرفعه
الشك لا نعني به اجتماع اليقين والشك في زمان واحد لامتناع ذلك ضرورة ان الشك في احد النقيضين
يرفع يقين الاخر بل المعنى به ان اليقين الذي كان في الزمن الاول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمان الثاني لاصالة
بقاء ما كان على ما كان فيؤول الى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد فيرجح الظن عليه كما هو مطرد في
العبادات انتهى ومراده من الشك معناه اللغوي وهو مجرد الاحتمال المنافي لليقين فلا ينافي ثبوت الظن
الحاصل من اصالة بقاء ما كان فلا يرد ما اورد عليه من ان الظن كاليقين في عدم الاجتماع مع الشك
نعم يرد على ما ذكرنا من التوجيه ان الشهيد قده في مقام دفع ما يتوهم من التناقض المتوهم في قولهم اليقين
لا يرفعه الشك ولا ريب ان الشك الذي حكم بانه لا يرفع اليقين ليس المراد منه الاحتمال الموهوم
لانه انما يصير موهوما بعد ملاحظة اصالة بقاء ما كان نظير المشكوك الذي يراد الحاقه بالغالب فانه

يصير مظنونا بعد ملاحظة الغلبة وعلى تقدير ارادة الاحتمال الموهوم كما ذكره المدقق الخونساري
فلا يندفع به توهم اجتماع الوهم واليقين المستفاد من عدم رفع الاول للثاني وارادة اليقين
السابق في الشك اللاحق يغني عن ارادة خصوص الوهم من الشك وكيف كان فما ذكره المورد من
اشتراك الظن واليقين في عدم الاجتماع مع الشك مطلقا في محله فالاولى ان يقال ان توهم
اليقين لا يرفعه الشك لا دلالة فيه على اجتماعهما في زمان واحد الا من حيث الحكم في تلك القضية
بعدم الرفع ولا ريب ان هذا ليس اخبارا عن الواقع لانه كذب وليس حكما شرعيا بابقاء نفس اليقين ايضا
لانه غير معقول وانما هو حكم شرعي لعدم رفع اثار اليقين السابق بالشك اللاحق سواء كان احتمالا
متساويا او مرجوحا **خاتمة** ذكر بعضهم للعمل بالاستصحاب شروطا كبقاء الموضوع وعدم المعارض
ووجوب الفحص والتحقيق رجوع الكل الى شروط جريان الاستصحاب وتوضيح ذلك انك قد عرفت ان
الاستصحاب عبارة عن ابقاء ما شك في بقائه وهذا لا يتحقق الا مع الشك في بقاء القضية المحققة في
السابق بعينها في الزمان اللاحق والشك على هذا الوجه لا يتحقق الا بامور الاول بقاء الموضوع في الزمان
اللاحق والمراد به معروض المستصحب فاذا اريد استصحاب قيام زيد او وجوده فلا بد من تحقق زيد في الزمان
اللاحق على النحو الذي كان معروضا في السابق سواء كان تحققه في السابق بتقرره ذهنا او بوجوده خارجا
فزيد معروض للقيام في السابق بوصف وجوده الخارجي وللوجود بوصف تقرره لا وجوده الخارجي
وبهذا اندفع ما استشكله بعض في تمام كلية اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب بانتقاضها باستصحاب
وجود الموجودات عند الشك في بقائها زعما منه ان المراد ببقائه وجوده الخارجي الثانوي وغفلة عن
ان المراد وجوده الثانوي على نحو وجوده الاولي الصالح لان يحكم عليه بالمستصحب وبنقيضه والا لم يجز ان
يحمل عليه المستصحب في الزمان السابق فالموضوع في استصحاب حيوة زيد هو زيد القابل لان يحكم عليه بالحيوة
تارة وبالموت اخرى وهذا المعنى لا شك في تحققه عند الشك في بقاء حيوته ثم الدليل على اعتبار هذا الشرط
في جريان الاستصحاب واضح لانه لو لم يعلم تحققه لاحقا فاذا اريد ابقاء المستصحب العارض له المتقوم به فاما ان
يبقى في غير محل وموضوع وهو محال واما ان يبقى في موضوع غير الموضوع السابق ومن المعلوم ان هذا ليس
ابقاء لنفس ذلك العارض وانما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد فيخرج عن الاستصحاب
بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبوقا بالعدم فهو المستصحب دون وجوده وبعبارة اخرى بقاء
المستصحب لا في موضوع محال وكذا في موضوع اخر اما لاستحالة انتقال العرض واما لان المتيقن سابقا
وجوده في الموضوع السابق والحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضا للمتيقن السابق ومما
ذكرنا يعلم ان المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع ولا يكفي احتمال البقاء اذ لا بد من العلم بكون الحكم بوجود
المستصحب ابقاء والحكم بعدمه نقضا فان قلت اذا كان الموضوع محتمل البقاء فيجوز احرازه في الزمان اللاحق
بالاستصحاب قلت لا مضايقة من جواز استصحابه في بعض الصور الا انه لا ينفع في استصحاب الحكم المحمول
عليه بيان ذلك ان الشك في بقاء الحكم الذي يراد استصحابه اما ان يكون مسببا من سبب غير الشك في بقاء

خاتمة

تنبيه

ذلك الموضوع المشكوك البقاء مثل ان يشك في عدالة مجتهد مع الشك في حيوته واما ان يكون مسببا عنه
فان كان الاول فلا اشكال في استصحاب الموضوع عند الشك لكن استصحاب الحكم كالعدالة مثلا لا يحتاج
الى ابقاء حيوة زيد لان موضوع العدالة زيد على تقدير الحيوة اذ لا شك فيها الا على فرض الحيوة فالذي يراد
استصحابه هو عدالته على تقدير الحيوة وبالجملة فهنا مستصحبان لكل منهما موضوع على حدة حيوة زيد
وعدالته على تقدير الحيوة ولا يعتبر في الثاني اثبات الحيوة وعلى الثاني فالموضوع اما ان يكون معلوما معينا
شك في بقائه كما اذا علم ان الموضوع لنجاسة الماء هو الماء بوصف التغير وللمطهرية هو الماء بوصف
الكرية والاطلاق ثم شك في بقاء تغير الماء الاول وكرية الماء الثاني واطلاقه واما ان يكون غير معين
بل مرددا بين امر معلوم البقاء واخر معلوم الارتفاع كما اذا لم يعلم ان الموضوع للنجاسة هو الماء
الذي حدث فيه التغير انا ما او الماء المتلبس فعلا بالتغير وكما اذا شككنا في ان النجاسة محمولة على
الكلب بوصف انه كلب او المشترك بين الكلب وبين ما يستحيل اليه من الملح او غيره اما الاول فلا اشكال
في استصحاب الموضوع وقد عرفت في مسئلة الاستصحاب في الامور الخارجية ان استصحاب الموضوع
حقيقة ترتيب الاحكام الشرعية المحمولة على ذلك الموضوع الموجود واقعا فحقيقة استصحاب التغير
والكرية والاطلاق في الماء ترتيب احكامها المحمولة عليها كالنجاسة في الاول والمطهرية في الاخرين
فمجرد استصحاب الموضوع يوجب اجراء الاحكام فلا مجال لاستصحاب الاحكام حينئذ لارتفاع الشك
بل لو اريد استصحابها لم يجر لان صحة استصحاب النجاسة مثلا ليس من احكام التغير الواقعي حتى يثبت
باستصحابه لان اثر التغير الواقعي هي النجاسة الواقعية لا استصحابها اذ مع فرض التغير لا شك في النجاسة
مع ان قضية ما ذكرنا من الدليل على اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب حكم العقل باشتراط بقائه
فيه بالتغير الواقعي انما يجوز استصحاب النجاسة له بحكم العقل فهذا الحكم اعني ترتيب الاستصحاب على بقاء
الموضوع ليس امرا جعليا حتى يترتب على وجوده الاستصحابي فتامل وعلى الثاني فلا مجال لاستصحاب الموضوع
ولا الحكم اما الاول فلان اصالة بقاء الموضوع لا يثبت كون هذا الامر الباقي متصفا بالموضوعية الا بناء
على القول بالاصل المثبت كما تقدم في اصالة بقاء الكر المثبتة لكرية المشكوك بقائه على الكرية وعلى
هذا القول فحكم هذا القسم حكم القسم الاول واما اصالة بقاء الموضوع بوصف كونه موضوعا في معنى
استصحاب الحكم لان صفة الموضوعية للموضوع ملازم لانشاء الحكم من الشارع باستصحابه واما استصحاب
الحكم فلانه كان ثابتا لامر لا يعلم بقائه وبقائه قائما بهذا الموجود الباقي ليس قياما بنفس ما قام به اولا حتى
يكون اثباته ابقاء ونفيه نقضا اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم انه كثيرا ما يقع الشك في الحكم من جهة الشك
في ان موضوعه ومحله هو الامر الزائل ولو بزوال قيده الماخوذ في موضوعيته حتى يكون الحكم مرتفعا او هو
الامر الباقي والزائل ليس موضوعا ولا ماخوذا فيه فلو فرض شك في الحكم كان من جهة اخرى غير الموضوع كما
يقال ان حكم النجاسة في الماء المتغير موضوعه نفس الماء والتغير علة محدثة للحكم فيشك في عليته للبقاء
فلا بد من ميزان يميز به القيود الماخوذة في الموضوع عن غيرها وهو احد امور الاول العقل فيقال ان مقتضاه

كلام الشارع ان ذلك من موارد الاستصحاب وعلى هذا يتضح في المقام نجاسة دخان الدهن النجس

كون جميع قيوده قيود اللموضوع ماخوذة فيه فيكون الحكم ثابتا لامر واحد يجمعها وذلك لان كل قضية وان كثرت قيودها الماخوذة فيها راجعة في الحقيقة الى موضوع واحد ومحمول واحد فاذا شك في ثبوت الحكم السابق بعد زوال البعض تلك القيود سواء علم كونه قيدا للموضوع او للمحمول ولم يعلم احدهما فلا يجوز الاستصحاب لانه اثبات عين الحكم السابق لعين الموضوع السابق ولا يصدق هذا مع الشك في احدهما نعم لو شك بسبب تغير الزمان المجعول ظرفا للحكم كالخيار لم يقدح في جريان الاستصحاب لان الاستصحاب مبني على الغاء خصوصية الزمان الاول فالاستصحاب في الحكم الشرعي لا يجري الا في الشك من جهة الرافع ذاتا او وصفا وفيما كان من جهة مدخلية الزمان نعم يجري في الموضوعات الخارجية باسرها ثم لو لم يعلم مدخلية القيود في الموضوع كفى في عدم جريان الاستصحاب الشك في بقاء الموضوع على ما عرفت مفصلا الثاني ان يرجع في معرفة الموضوع للاحكام الى الادلة ويفرق بين قوله الماء المتغير نجس وبين قوله الماء ينجس اذا تغير فيجعل الموضوع في الاول الماء المتلبس بالتغير فيزول الحكم بزواله وفي الثاني نفس الماء فيستصحب النجاسة لو شك في مدخلية التغير في بقاء النجاسة وهكذا وعلى هذا فلا يجري الاستصحاب فيما كان الشك من غير جهة الرافع اذا كان الدليل غير لفظي لا يتميز فيه الموضوع لاحتمال مدخلية القيد الزائل فيه الثالث ان يرجع في ذلك الى العرف فكل مورد يصدق عرفا ان هذا كان كذا سابقا جرى فيه الاستصحاب وان كان المشار اليه لم يعلم بالتدقيق او بملاحظة الادلة كونه موضوعا بل علم عدمه مثلا قد ثبت بالادلة ان الانسان طاهر والكلب نجس فاذا ماتا حكم العرف بارتفاع طهارة الاول وبقاء نجاسة الثاني مع عدم صدق الارتفاع والبقاء هنا بحسب التدقيق فيهما لان الطهارة والنجاسة كانتا محمولين على الحيوانين المذكورين فلا معنى لصدق ارتفاع الاول وبقاء الثاني بعد صيرورته جمادا او نحوه استصحاب بقاء الزوجية بعد موت احد الزوجين وقد تقدم حكم العرف ببقاء كرية ما كان كرا سابقا ووجوب الاجزاء الواجبة سابقا قبل تعذر بعضها واستصحاب السواد فيما علم زوال مرتبة معينة من السواد ويشك في تبدله بالبياض او بسواد خفيف الى غير ذلك وبهذا الوجه يصح للفاضلين تمسكهما في المعتبر والمنتهى على بقاء نجاسة الاعيان النجسة بعد الاستحالة بان النجاسة قائمة بالاشياء النجسة لا باوصاف الاجزاء فلا تزول بتغير اوصاف محلها وتلك الاجزاء باقية لانتفاء ما يقتضي ارتفاعها انتهى كلام المعتبر واحتج فخر الدين للنجاسة باصالة بقائها وبان الاسم امارة ومعرف فلا يزول الحكم بزواله انتهى وهذه الكلمات وان كانت محل الايراد لعدم ثبوت قيام حكم الشارع بالنجاسة بجسم الكلب المشترك بين الحيوان والجماد بل ظاهر عدمه لان ظاهر الادلة تبعية الاحكام للاسماء كما اعترف به في المنتهى في استحالة الاعيان النجسة الا انه شاهد على امكان اعتبار موضوعية الذات المشتركة بين واجد الوصف العنواني وفاقده كما ذكرنا في نجاسة الكلب بالموت حيث ان اهل العرف لا يفهمون نجاسة اخرى حاصلة بالموت ويفهمون ارتفاع طهارة الانسان الى غير ذلك مما يفهمون الموضوع فيه مشتركا بين الواجد للوصف العنواني والفاقد ثم ان بعض المتأخرين فرق بين استحالة نجس العين والمتنجس فحكم بطهارة الاول لزوال الموضوع دون الثاني لان موضوع النجاسة فيه ليس عنوان المستحيل اعني الخشب مثلا وانما هو الجسم ولم يزل بالاستحالة

وهو حسن في بادي النظر الا ان دقيق النظر يقتضي خلافه اذ لم يعلم ان النجاسة في المتنجسات محمولة على الصورة الجنسية وهي الجسم وان اشتهر في الفتاوى ومعاقد الاجماعات ان كل جسم لاقى نجسا مع رطوبة احدهما فهو نجس الا انه لا يخفى على المتامل ان التعبير بالجسم لاداء عموم الحكم لجميع الاجسام الملاقية من حيث سببية الملاقاة للتنجس وبعبارة اخرى الحكم ثابت لاشخاص الجسم فلا ينافي ثبوته لكل واحد منها من حيث نوعه او صنفه المتقوم به عند الملاقاة فقولهم كل جسم لاقى نجسا فهو نجس لبيان حدوث النجاسة في الجسم بسبب الملاقاة من غير تعرض للمحل الذي يتقوم به كما اذا قال القائل ان كل جسم له خاصية وتاثير مع كون الخواص والتاثيرات من عوارض الانواع وان ابيت الا عن ظهور معقد الاجماع في تقوم النجاسة بالجسم فنقول لا اشكال ان مستند هذا العموم هي الادلة الخاصة الواردة في الاشخاص الخاصة مثل الثوب والبدن والماء وغير ذلك فاستنباط القضية الكلية المذكورة منها ليس الا من حيث عنوان حدوث النجاسة لا ما يتقوم به والا فاللازم اناطة النجاسة في كل مورد بالعنوان المذكور في دليله ودعوى ان ثبوت الحكم لكل عنوان خاص من حيث كونه جسما ليست باولى من دعوى كون التعبير بالجسم في القضية العامة من حيث عموم ما يحدث فيه النجاسة بالملاقاة لا من حيث تقوم النجاسة بالجسم نعم الفرق بين المتنجس والنجس ان الموضوع في النجس معلوم الانتفاء في ظاهر الدليل وفي المتنجس محتمل البقاء لكن هذا المقدار لا يوجب الفرق بعد ما تبين ان العرف هو المحكم في موضوع الاستصحاب ارايت انه لو حكم على الحنطة او العنب بالحلية او الحرمة او النجاسة او الطهارة هل يتامل العرف في اجراء تلك الاحكام على الدقيق والزبيب كما لا يتاملون في عدم جريان الاستصحاب في استحالة الخشب دخانا والماء المتنجس بولا لماكول اللحم خصوصا اذا اطلعوا على زوال النجاسة بالاستحالة كما ان العلماء لم يفرقوا ايضا في الاستحالة بين النجس والمتنجس كما لا يخفى على المتتبع بل جعل بعضهم الاستحالة مطهرة للمتنجس بالاولوية الجلية حتى تمسك بها في المقام من لا يقول بحجية مطلق الظن ومما ذكرنا ظهر ان ما ذكره جماعة تبعا للفاضل الهندي قده من ان الحكم في المتنجسات ليس دائرا مدار الاسم حتى يطهر بالاستحالة فالتحقيق ان مراتب تغير الصورة في الاجسام مختلفة بل الاحكام ايضا مختلفة ففي بعض مراتب التغير يحكم العرف بجريان دليل العنوان من غير حاجة الى الاستصحاب وفي بعض اخر لا يحكمون بذلك ويثبتون الحكم بالاستصحاب وفي ثالث لا يجرون الاستصحاب ايضا من غير فرق في حكم النجاسة بين النجس والمتنجس فمن الاول ما لو حكم على الرطب والعنب بالحلية او الطهارة او النجاسة فان الظاهر جريان عموم ادلة هذه الاحكام للتمر والزبيب فكانهم يفهمون من الرطب والعنب الاعم مما جف منهما فصار تمرا او زبيبا مع ان الظاهر تغاير الاسمين ولهذا لو حلف على ترك احدهما لم يحنث باكل الاخر والظاهر انهم لا يحتاجون في اجراء الاحكام المذكورة الى الاستصحاب ومن الثاني اجراء حكم بول غير الماكول اذا صار بولا لماكول او بالعكس وكذا صيرورة الخمر خلا وصيرورة الكلب او الانسان جمادا بالموت الا ان الشارع حكم في بعض هذه الموارد بارتفاع الحكم السابق اما للنص كما في الخمر المستحيل خلا واما لعموم دليل ما دل على حكم

٢ منه القدوسي

المنتقل اليه فان الظاهر ان استفادة طهارة المستحال اليه اذا كان بول الماكول ليس من اصالة الطهارة
بعد عدم جريان الاستصحاب بل هو من الدليل نظير استفادة نجاسة بول الماكول اذا صار بولا
لغير ماكول ومن الثالث استحالة العذرة او الدهن المتنجس دخانا والمني حيوانا ولو نوقش في بعض
الامثلة المذكورة فالمثال غير عزيز على المتتبع المتامل ومما ذكرنا يظهر ان معنى قولهم الاحكام تدور
مدار الاسماء انها تدور مدار اسماء موضوعاتها التي هي المعيار في وجودها وعدمها فاذا قال
الشارع العنب حلال فان ثبت كون الموضوع هو مسمى هذا الاسم دار الحكم مداره فينتفي عند
صيرورته زبيبا اما اذا علم من العرف وغيره ان الموضوع هو الكلي الموجود في العنب المشترك بينه وبين
الزبيب او بينهما وبين العصير دار الحكم مداره ايضا نعم يبقى دعوى ان ظاهر اللفظ في مثل القضية — الظاهر منه له
المذكورة كون الموضوع هو العنوان وتقوم الحكم به المستلزم لانتفائه لكنك عرفت ان العناوين — بانتفائه
مختلفة والاحكام ايضا مختلفة وقد تقدم حكاية بقاء نجاسة الخنزير المستحيل ملحا عن اكثر اهل
العلم واختيار الفاضلين له ودعوى استفادة غير ما ذكر من ظاهر اللفظ الى القرينة الخارجية
والا فظاهر اللفظ كون القضية ما دام الوصف العنواني لا يضرنا فيما نحن بصدده لان المقصود مراعاة
العرف في تشخيص الموضوع وعدم الاقتصار في ذلك على ما يقتضيه العقل على وجه الدقة ولا على
ما يقتضيه الدليل اللفظي اذا كان العرف بالنسبة الى القضية الخاصة على خلافه وح فيستقيم ان يراد
من قولهم ان الاحكام تدور مدار الاسماء ان مقتضى ظاهر دليل الحكم تبعية ذلك الحكم لاسم الموضوع
الذي علق عليه الحكم في ظاهر الدليل فيراد من هذه القضية تاسيس اصل قد يعدل عنه بقرينة
فهم العرف او غيره فافهم الثاني مما يعتبر في تحقق الاستصحاب ان يكون في حال الشك متيقنا لوجود — الاسم يو
المستصحب في السابق حتى يكون شكه في البقاء فلو كان الشك في تحقق نفس ما تيقنه سابقا كان
تيقن عدالة زيد في زمان كيوم الجمعة مثلا ثم شك في نفس هذا المتيقن وهو عدالته يوم الجمعة بان
زال مدرك اعتقاده السابق فشك في مطابقته للواقع او كونه جهلا مركبا لم يكن هذا من مورد
الاستصحاب لغة ولا اصطلاحا اما الاول فلان الاستصحاب لغة اخذ الشيء مصاحبا فلا بد من احراز
ذلك حتى ياخذه مصاحبا فاذا شك في حدوثه من اصله فلا استصحاب واما اصطلاحا فلانهم اتفقوا
على اخذ الشك في البقاء او ما يؤدي هذا المعنى في معنى الاستصحاب نعم لو ثبت ان الشك بعد اليقين
بهذا المعنى ملغى في نظر الشارع فهي قاعدة اخرى مباينة للاستصحاب سنتكلم فيها بعد دفع توهم من
توهم ان ادلة الاستصحاب تشملها وان مدلولها لا يختص بالشك في البقاء بل الشك بعد اليقين ملغى
مطلقا سواء تعلق بنفس ما تيقنه سابقا ام ببقائه واول من صرح بذلك الفاضل السبزواري في الذخيرة
في مسئلة من شك في بعض افعال الوضوء حيث قال والتحقيق انه ان فرغ من الوضوء متيقنا للاكمال ثم
عرض له الشك فالظاهر عدم وجوب اعادة شيء لصحيحة زرارة ولا تنقض اليقين ابدا بالشك انتهى
ولعله قده تفطن له من كلام الحلي في السرائر حيث استدل على المسئلة المذكورة بانه لا يخرج عن حال الطهارة

الاعلى

الاعلى يقين من كمالها وليس ينقض الشك اليقين انتهى لكن هذا التعبير من الحلي لا يلزم ان يكون
استفاده من اخبار عدم نقض اليقين بالشك ويقرب من هذا التعبير عبارة جماعة من القدماء لكن
التعبير لا يلزم دعوى شمول الاخبار للقاعدتين على ما توهمه غير واحد من المعاصرين وان اختلفوا
بين مدع لانصرافها الى خصوص الاستصحاب وبين منكر له عامل بعمومه وتوضيح دفعه ان المناط في — فهو
القاعدتين مختلف بحيث لا يجمعهما مناط واحد فان مناط الاستصحاب اتحاد متعلق الشك واليقين — بين منزله
مع قطع النظر عن الزمان لتعلق الشك ببقاء ما تيقن سابقا ولازمه كون القضية المتيقنة اعني
عدالة زيد يوم الجمعة متيقنة حين الشك ايضا من غير جهة الزمان ومناط هذه القاعدة اتحاد
متعلقيهما من جهة الزمان ومعناه كونه في الزمان اللاحق شاكا فيما تيقنه سابقا بوصف وجوده
في السابق فالغاء الشك في القاعدة الاولى عبارة عن الحكم ببقاء المتيقن سابقا من حيث انه
متيقن من غير تعرض لحال حدوثه وفي القاعدة الثانية هو الحكم بحدوث ما تيقن حدوثه من غير تعرض
لحكم بقائه فقد يكون بقاؤه معلوما او معلوم العدم او مشكوكا واختلاف مؤدى القاعدتين
وان لم يمنع من ارادتهما من كلام واحد بان يقول الشارع اذا حصل بعد اليقين بشيء شك له تعلق بذلك
الشيء فلا عبرة به سواء تعلق ببقائه او بحدوثه واحكم بالبقاء في الاول وبالحدوث في الثاني الا انه مانع
عن ارادتهما فان المضي على اليقين السابق المفروض تحققه في القاعدتين اعني عدالة زيد يوم الجمعة بمعنى
الحكم بعدالته في ذلك اليوم من غير تعرض لعدالته فيما بعده كما هو مفاد القاعدة الثانية يغاير المضي
عليه بمعنى عدالته بعد يوم الجمعة من غير تعرض لحال يوم الجمعة كما هو مفاد قاعدة الاستصحاب فلا يصح
ارادة المعنيين منه فان قلت ان معنى المضي على اليقين عدم التوقف من اجل الشك العارض وفرض الشك
كعدمه وهذا يختلف باختلاف متعلق الشك فالمضي مع الشك في الحدوث بمعنى الحكم بالحدوث ومع
الشك في البقاء بمعنى الحكم به قلت لا ريب في اتحاد متعلقي الشك واليقين وكون المراد المضي على ذلك
اليقين المتعلق بما تعلق به الشك والمفروض انه ليس في السابق الا يقين واحد وهو اليقين بعدالة
زيد والشك فيها ليس له فردان يتعلق احدهما بالحدوث والاخر بالبقاء وبعبارة اخرى عموم افراد اليقين
باعتبار الامور الواقعية كعدالة زيد وفسق عمرو لا باعتبار تعدد ملاحظة اليقين بشيء واحد حتى ينحل
اليقين بعدالة زيد الى فردين يتعلق بكل منهما شك وح فان اعتبر المتكلم في كلامه الشك في هذا المتيقن
من دون تقييده بيوم الجمعة فالمضي على هذا اليقين عبارة عن الحكم باستمرار هذا المتيقن وان اعتبر الشك
فيه مقيدا بذلك اليوم فالمضي على ذلك المتيقن الذي تعلق به الشك عبارة عن الحكم بحدوثه من غير تعرض
للبقاء وقس على هذا سائر الاخبار الدالة على عدم نقض اليقين بالشك فان الظاهر اتحاد متعلق الشك
واليقين فلا بد ان يلاحظ المتيقن والمشكوك غير مقيدين بالزمان والا لم يجز استصحابه كما تقدم في رد
شبهة من قال بتعارض الوجود والعدم في شيء واحد ودعوى ان اليقين بكل من الاعتبارين فرد من
اليقين وكل الشك المتعلق فرد من الشك فكل فرد لا ينقضه شكه مدفوعة بما تقدم من ان تعدد

اللحاظ والاعتبار في المتيقن به السابق باخذه تارة مقيدا بالزمان السابق واخرى باخذه مطلقا لا
يوجب تعدد افراد اليقين وليس لليقين متحقق مطلق لعدالته في يوم الجمعة واليقين بعدالته المقيدة
بيوم الجمعة فردين من اليقين تحت عموم الخبر بل الخبر بمثابة ان يقال من كان على يقين من عدالة زيد
او فسقه او غيرهما من حالاته فشك فيه فليمض على يقينه بذلك فافهم ثم اذا ثبت عدم جواز ارادة
المعنيين فلا بد ان يخص مدلولها بقاعدة الاستصحاب لورودها في موارد تلك القاعدة كالشك
في الطهارة من الحدث والخبث ودخول هلال شهر رمضان او شوال هذا كله لو اريد من القاعدة
الثانية اثبات نفس المتيقن عند الشك وهي عدالة زيد في يوم الجمعة مثلا اما لو اريد منها اثبات
عدالته من يوم الجمعة مستمرة الى زمان الشك وما بعده الى اليقين بطرو الفسق فيلزم استعمال
الكلام في معنيين ايضا لان الشك في عدالة زيد يوم الجمعة غير الشك في استمرارها الى الزمان
اللاحق وقد تقدم نظير ذلك في قوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر ثم لو سلمنا دلالة الروايات
على ما يشمل القاعدتين لزم حصول التعارض في مدلول الرواية المسقط له عن الاستدلال به على
القاعدة الثانية لانه اذا شك فيما تيقن سابقا اعني عدالة زيد في يوم الجمعة فهذا الشك معارض — نسخة: في المتيقن
لفردين من اليقين احدهما اليقين بعدالته المقيدة بيوم الجمعة الثاني اليقين بعدم عدالته المطلقة
قبل يوم الجمعة فيدل بمقتضى القاعدة الثانية على عدم نقض اليقين بعدالة زيد يوم الجمعة
باحتمال انتفائها في ذلك الزمان وبمقتضى قاعدة الاستصحاب على عدم نقض اليقين بعدم
عدالته قبل الجمعة باحتمال حدوثها في الجمعة فكل من طرفي الشك معارض لفرد من اليقين ودعوى
ان اليقين السابق على الجمعة قد انتقض باليقين في الجمعة والقاعدة الثانية تثبت وجوب اعتبار
هذا اليقين الناقض لليقين السابق مدفوعة بان الشك الطاري في عدالة زيد يوم الجمعة و
عدمها عين الشك في انتقاض ذلك اليقين السابق واحتمال انتقاضه وعدمه معارضان
لليقين بالعدالة وعدمها فلا يجوز لنا الحكم بالانتقاض ولا بعدمه ثم ان هذا من باب التنزل
والمماشاة والا فالتحقيق ما ذكرناه من منع الشمول بالتقريب المتقدم مضافا الى ما ربما يدعى
من ظهور الاخبار في الشك في البقاء بقي الكلام في وجود مدرك للقاعدة الثانية غير عموم
هذه الاخبار لها فنقول ان المطلوب من تلك القاعدة اما ان يكون اثبات حدوث المشكوك
فيه وبقائه مستمرا الى اليقين بارتفاعه واما ان يكون مجرد حدوثه في الزمان السابق بدون اثبات
بقائه بان يراد اثبات عدالة زيد في يوم الجمعة فقط واما ان يراد مجرد امضاء الاثار التي ترتب
عليها سابقا وصحة الاعمال الماضية المتفرعة عليه فاذا تيقن الطهارة سابقا وصلى بها
ثم شك في طهارته في ذلك الزمان فصلوته ماضية فان اريد الاول فالظاهر عدم دليل يدل
عليه اذ لو سلم اختصاص الاخبار المعايرة لليقين السابق بهذه القاعدة لم يمكن ان يراد
منها اثبات حدوث العدالة وبقائها لان لكل من الحدوث والبقاء شكا مستقلا نعم لو فرض

القطع

ويمكن اسناد هذا القول الى كل من استند في هذا الاصل الى ظاهر حال المسلم كالعلامة وجماعة ممن
تاخر عنه فانه لا يشمل صورة اعتقاد الصحة خصوصا اذا كان قد امضاه الشارع لاجتهاد او تقليد
او قيام بينة او غير ذلك والمسئلة محل اشكال من اطلاق الاصحاب ومن عدم مساعدة ادلتهم فان العمدة
الاجماع ولزوم الاختلال والاجماع الفتوائي مع ما عرفت مشكل والعملي في مورد العلم باعتقاد الفاعل
للصحة ايضا مشكل والاختلال يندفع بالحمل على الصحة في غير المورد المذكور وتفصيل المسئلة ان الشاك
في الفعل الصادر من غيره اما ان يكون عالما بعلم الفاعل بصحيح الفعل وفاسده واما ان يكون عالما
بجهله وعدم علمه واما ان يكون جاهلا بحاله فان علم بعلمه بالصحيح والفاسد فاما ان يعلم بمطابقة اعتقاده
لاعتقاد الشاك او يعلم بمخالفته او يجهل الحال لا اشكال في الحمل في الصورة الاولى واما الثانية فان لم
يتصادق اعتقادهما بالصحة في فعل كان اعتقد احدهما وجوب الجهر بالقراءة يوم الجمعة والاخر وجوب — نسخة كثال
الاخفات فلا اشكال في وجوب الحمل على الصحيح باعتقاد الفاعل وان تصادقا كما في العقد بالعربي
والفارسي فان قلنا ان العقد بالفارسي منه سبب لترتب الاثار عليه من كل احد حتى المعتقد بفساده
فلا ثمرة في الحمل على معتقد الحامل والفاعل وان قلنا بالعدم كما هو الاقوى ففيه الاشكال المتقدم
من تعميم الاصحاب في فتاويهم وفي بعض معاقد اجماعاتهم على تقديم قول مدعي الصحة ومن اختصاص
الادلة وان جهل الحال فالظاهر الحمل لجريان الادلة بل يمكن جريان الحمل على الصحة في اعتقاده فيحمل على
كونه مطابقا لاعتقاد الحامل لانه الصحيح وسيجيء الكلام وان كان عالما بجهله بالحال وعدم علمه بالصحيح
والفاسد ففيه ايضا الاشكال المتقدم خصوصا اذا كان جهله مجامعا لتكليفه بالاجتناب كما اذا علمنا
انه اقدم على بيع احد المشتبهين بالنجس الا انه يحتمل ان يكون قد اتفق المبيع غير نجس وكذا ان كان جاهلا
بحاله الا ان الاشكال في بعض هذه الصور اهون منه في بعض فلا بد من التتبع والتامل الامر الثاني
ان الظاهر من المحقق الثاني ان اصالة الصحة انما يجري بعد استكمال العقد للاركان قال في جامع المقاصد — في العقود
فيما لو اختلف الضامن والمضمون له فقال الضامن ضمنت وانا صبي بعد ما رجح تقديم قول الضامن
ما هذا لفظه فان قلت للمضمون له اصالة الصحة في العقود وظاهر حال البالغ انه لا يتصرف باطلا
قلنا ان الاصل في العقود الصحة بعد استكمال اركانها ليتحقق وجود العقد اما قبله فلا وجود له
فلو اختلفا في كون المعقود عليه هو الحر او العبد حلف منكر وقوع العقد على العبد وكذا الظاهر انما
يتم مع الاستكمال المذكور لا مطلقا انتهى وقال في باب الاجارة ما هذا لفظه لا شك في انه اذا حصل — الاستكمال
الاتفاق على حصول جميع الامور المعتبرة في العقد من الايجاب والقبول من الكاملين وجريانهما على
العوضين المعتبرين ووقع الاختلاف في شرط مفسد فالقول قول مدعي الصحة بيمينه لانه الموافق للاصل
لان الاصل عدم ذلك المفسد والاصل في فعل المسلم الصحة اما اذا حصل الشك في الصحة والفساد
في بعض الامور المعتبرة وعدمه فان الاصل لا يثمر هنا فان الاصل عدم السبب الناقل ومن ذلك ما لو
ادعى اني اشتريت العبد فقال بعتك الحر انتهى ويظهر هذا من بعض كلمات العلامة قال في القواعد لا يصح — ضمان

في جامع المقاصد الاجارة ... الاب

ضمان الصبي ولو اذن له الولي فان اختلفا قدم قول الضامن لاصالة برائة الذمة وعدم البلوغ وليس
لمدعي الصحة اصل يستند اليه ولا ظاهر يرجع اليه بخلاف ما لو ادعى شرطا فاسدا لان الظاهر انهما
لا يتصرفان باطلا وكذا البحث فيمن عرف له حالة جنون انتهى وقال في التذكرة لو ادعى المضمون له ان
الضامن ضمن بعد البلوغ وقال الضامن بل ضمنت لك قبله فان عينا له وقتا لا يحتمل بلوغه فيه قدم قول
الصبي الى ان قال وان لم يعينا له وقتا فالقول قول الضامن بيمينه وبه قال الشافعي لاصالة عدم البلوغ
وقال احمد القول قول المضمون له لان الاصل صحة الفعل وسلامته كما لو اختلفا في شرط مبطل والفرق
ان المختلفين في الشرط المفسد يقدم فيه قول مدعي الصحة لاتفاقهما على اهلية التصرف اذ لا يتصرف الا
تصرفا صحيحا فكان القول قول مدعي الصحة لانه مدعي للظاهر وهنا اختلفا في اهلية التصرف فليس مع
من يدعي الاهلية ظاهر يستند اليه ولا اصل يرجع اليه وكذا لو ادعى انه ضمن بعد البلوغ وقبل الرشد
انتهى موضع الحاجة ولم يعلم الفرق بين دعوى الضامن الصغر وبين دعوى البائع اياه حيث صرح المحقق
الثاني والعلامة بجريان اصالة الصحة واذا اختلفا بين من عارضها باصالة عدم البلوغ وبين من ضعف
هذه المعارضة وقد حكي عن قطب الدين انه اعترض على شيخه العلامة في مسئلة الضمان باصالة الصحة فعارضها
باصالة عدم البلوغ وبقي اصالة البرائة سليمة عن المعارض اقول والاقوى بالنظر الى الادلة السابقة
من السيرة ولزوم الاختلال هو التعميم ولذا لو شك المكلف ان هذا الذي اشتريه هل اشتريه في حال صغره
بنى على الصحة ولو قيل ان ذلك من حيث الشك في تمليك البائع البالغ وانه كان في محله ام كان فاسدا
جرى مثل ذلك في مسئلة التداعي ايضا ثم ان ما ذكره جامع المقاصد من انه لا وجود للعقد قبل استكمال
اركانها ان اراد الوجود الشرعي فهو عين الصحة وان اراد الوجود العرفي فهو متحقق مع الشك بل مع القطع
بالعدم واما ما ذكره من الاختلاف في كون المعقود عليه هو الحر او العبد فهو داخل في المسئلة المعنونة
في كلام القدماء والمتاخرين وهي ما لو قال بعتك بعبد فقال بل بحر فراجع كتب الفاضلين والشهيدين
واما ما ذكره من ان الظاهر انما يتم مع الاستكمال المذكور مطلقا فهو انما يتم اذا كان الشك من جهة
بلوغ الفاعل ولم يكن هناك طرف آخر معلوم البلوغ يستلزم صحة فعله صحة فعل هذا الفاعل كما لو شك
في ان الابراء او الوصية هل صدر منه حال البلوغ ام قبله اما اذا كان الشك في ركن آخر من العقد كاحد
العوضين او في اهلية احد طرفي العقد فيمكن ان يقال ان الظاهر من الفاعل في الاول ومن الطرف الآخر في
الثاني انه لا يتصرف فاسدا نعم مسئلة الضمان يمكن ان يكون من الاول اذا فرض وقوعه بغير اذن من
المديون ولا قبول من الغريم فان الضمان ح فعل واحد وشك في صدوره من بالغ او غيره وليس له طرف
آخر فلا ظهور في عدم كونه تصرفا فاسدا لكن الظاهر ان المحقق لم يرد خصوص ما كان من هذا القبيل بل
يشمل كلامه الصورتين الاخريين فراجع نعم يحتمل ذلك في عبارة التذكرة ثم ان تقديم قول منكر الشرط
المفسد ليس لتقديم مدعي الصحة بل لان القول قول منكر الشرط صحيحا كان او فاسدا لاصالة عدم الاشتراط
ولا دخل لهذا بحديث اصالة الصحة وان كان مؤداه صحة العقد فيما كان الشرط المدعى مفسدا ولا بد

من التامل

من التامل والتتبع الثالث ان هذا الاصل انما يثبت صحة الفعل اذا وقع الشك في بعض الامور المعتبرة
شرعا في صحته بمعنى ترتب الاثر المقصود منه عليه فصحة كل شيء بحسبه مثلا صحة الايجاب عبارة
عن كونه بحيث لو تعقبه قبول صحيح لحصل اثر العقد في مقابل فاسده الذي لا يكون كذلك كالايجاب بالفارسي
على القول باعتبار العربية فلو تجرد الايجاب عن القبول لم يوجب ذلك فساد الايجاب فاذا شك
في تحقق القبول من المشتري بعد العلم بصدور الايجاب من البايع فلا يقضي اصالة الصحة في الايجاب
بوجود القبول لان القبول معتبر في العقد لا في الايجاب وكذا لو شك في تحقق القبض في الهبة او في
الصرف والسلم بعد العلم بتحقق الايجاب والقبول لم يحكم بتحققه من حيث اصالة صحة العقد وكذا
لو شك في اجازة المالك لبيع الفضولي لم يصح احرازها باصالة الصحة وما يتفرع على ذلك ايضا او لي
بعدم الجريان ما لو كان العقد في نفسه لو خلي وطبعه مبنيا على الفساد بحيث يكون المصحح طاريا عليه
كما لو ادعى بايع الوقف وجود المصحح له وكذا الراهن او المشتري من الفضولي اجازة الراهن والمالك
ومما يتفرع على ذلك ايضا انه لو اختلف المرتهن الآذن في بيع الرهن والراهن البايع له بعد اتفاقهما
على رجوع المرتهن عن اذنه في تقديم الرجوع على البيع فيفسد او تاخره فيصح فلا يمكن ان يقال كما قيل
من ان اصالة صحة الاذن يقضي بوقوع البيع صحيحا وان اصالة صحة الرجوع يقضي بكون البيع فاسدا
لان الاذن والرجوع كلاهما قد فرض وقوعهما على الوجه الصحيح وهو صدوره عمن له اهلية ذلك والتسلط
عليه فمعنى ترتب الاثر عليهما انه لو وقع فعل الماذون عقيب الاذن ترتب عليه الاثر ولو وقع فعله بعد الرجوع
كان فاسدا اما لو لم يقع عقيب الاول فعل بل وقع في زمان ارتفاعه ففساد هذا الواقع لا يخل بصحة الاذن
وكذا لو فرض عدم وقوع الفعل عقيب الرجوع فانعقد صحيحا فليس هذا من جهة فساد الرجوع كما لا يخفى
نعم بقاء الاذن الى ان يقع البيع قد يقضي بصحته وكذا اصالة عدم البيع قبل الرجوع ربما يتوهم انها يقضي
بفساده لكنهما لو تما لم يكونا من اصالة صحة الاذن بناء على لزوم لغويته لو وقع البيع بعد الرجوع عنه ولا
اصالة صحة الرجوع التي تمسك بهما بعض المعاصرين تبعا لبعض والحق في المسئلة ما هو المشهور من الحكم بفساد
البيع وعدم جريان اصالة الصحة في المقام لا في البيع كما استظهره الكركي ولا في الاذن ولا في الرجوع اما
في البيع فلان الشك انما وقع في رضاء من له الحق وهو المرتهن وقد تقدم ان صحة الايجاب والقبول لا يقضي
بتحقق الرضا ممن يعتبر رضاه سواء كان مالكا كما في البيع الفضولي ام كان له حق في المبيع كالمرتهن واما في
الاذن فلما عرفت من ان صحته لا يقضي بصحة البيع اذا فرض وقوعه عقيبه لا بوقوعه عقيبه كما ان صحة
الرجوع يقضي بفساد ما يفرض وقوعه بعده لا ان البيع وقع بعده والمسئلة بعد محتاجة الى التامل بعد
التتبع في كلمات الاصحاب الرابع ان مقتضى الاصل ترتيب الشاك جميع ما هو آثار الفعل الصحيح عنده
فلو صلى شخص على ميت سقط عنه ولو غسل ثوبا بعنوان التطهير حكم بطهارته وان شك في شروط
الغسل من اطلاق الماء ووروده على النجاسة لا ان علم بمجرد غسله فان الغسل من حيث هو ليس فيه
صحيح وفاسد ولذا لو شوهد من يأتي بصورة عمل من صلوة او طهارة او نسك حج ولم يعلم قصده

تحقق هذه العبادات لم يحمل على ذلك نعم لو اخبر بانه كان بعنوان تحققه امكن قبول قوله من حيث انه مخبر عادل ومن حيثية اخرى وقد يشكل الفرق بين ما ذكر من الاكتفاء بصلوة الغير على الميت بحمله على الصحيح وبين الصلوة عن الميت تبرعا او بالاجارة فان المشهور عدم الاكتفاء بها الا ان يكون عادلا ولو فرق بينهما بانا لا نعلم وقوع الصلوة من النائب في مقام ابراء الذمة واتيان الصلوة على انها صلوة لاحتمال تركه لها بالمرة او اتيانه بمجرد الصورة لا بعنوان انها صلوة عنه اختص الاشكال بما اذا علم من حاله كونه في مقام الصلوة وابراء ذمة الميت الا انه يحتمل عدم مبالاته بما يخل بالصلوة كما يحتمل ذلك في الصلوة على الميت الا ان يلتزم بالحمل على الصحة في هذه الصورة وقد حكم بعضهم باشتراط العدالة فيمن توضأ العاجز عن الوضوء اذا لم يعلم العاجز بصدور الفعل عن المتوضي صحيحا ولعله لعدم احراز كونه في مقام ابراء الذمة العاجز لا لمجرد احتمال عدم مبالاته في الاجزاء والشرائط كما قد لا يبالي في وضوء نفسه ويمكن ان يوجه فيما اذا كان الفعل الصادر من المسلم على وجه النيابة عن الغير المكلف بالعمل اولا وبالذات كالعاجز عن الحج ان لفعل النائب عنوانين احدهما من حيث انه فعل من افعال النائب ولذا يجب عليه مراعاة الاجزاء والشروط المعتبرة وبهذا الاعتبار يترتب عليه جميع اثار صدور الفعل الصحيح منه مثل استحقاق الاجرة وجواز استيجاره ثانيا بناء على اشتراط فراغ ذمة الاجير في صحة استيجاره ثانيا والثاني من حيث انه فعل للمنوب عنه حيث انه بمنزلة الفاعل بالتسبيب او الالة وكان الفعل بعد قصد النيابة والبدلية قائما بالمنوب عنه وبهذا الاعتبار يراعى فيه القصر والاتمام في الصلوة والتمتع والقران في الحج والترتيب في الفوائت والصحة من الحيثية الاولى لا يثبت الصحة من هذه الحيثية الثانية بل لا بد من احراز صدور الفعل الصحيح عنه على وجه التسبيب وبعبارة اخرى ان كان فعل الغير يسقط التكليف عنه من حيث انه فعل الغير كفت اصالة الصحة في السقوط كما في الصلوة على الميت وان كان لا يسقط التكليف عنه من حيث اعتبار كونه فعلا له لم ينفع اصالة الصحة في سقوطه بل ولو على وجه التسبيب كما اذا كلف بتحصيل فعل بنفسه او ببدنه غيره كما في استيجار العاجز للحج فيجب التفكيك بين اثري الفعل من الحيثيتين فيحكم باستحقاق النائب الاجرة وعدم برائة ذمة المنوب عنه من الفعل ولا بد من التامل في هذا المقام ايضا بعد التتبع التام في كلمات الاعلام الخامس ان الثابت من القاعدة المذكورة الحكم بوقوع الفعل بحيث يترتب عليه الاثار الشرعية المترتبة على العمل الصحيح اما ما يلازم الصحة من الامور الخارجة عن حقيقة الصحيح فلا دليل على ترتبها عليه فلو شك في ان الشراء الصادر من الغير كان بما لا يملك كالخمر والخنزير او بعين من اعيان ماله فلا يحكم بخروج تلك العين من تركته بل يحكم بصحة الشراء وعدم انتقال شئ من تركته الى البايع لاصالة عدمه وهذا نظير ما ذكرنا سابقا من انه لو شك في صلوة العصر انه صلى الظهر ام لا انه يحكم بفعل الظهر من حيث كونه شرطا لصلوة العصر لا فعل الظهر من حيث هو حتى لا يجب اتيانه ثانيا الا ان يجري قاعدة الشك في الشئ بعد

التجاوز

التجاوز عنه قال العلامة في القواعد في اخر كتاب الاجارة لو قال اجرتك كل شهر بدرهم فقال بل سنة بدينار ففي تقديم قول المستاجر نظر فان قدمنا قول المالك فالاقوى صحة العقد في الشهر الاول وكذا الاشكال في تقديم قول المستاجر لو ادعى اجرة مدة معلومة او عوضا معينا وانكر المالك التعيين فيهما والاقوى التقديم فيما لم يتضمن دعوى انتهى المقام الثالث في بيان ورود هذا الاصل على الاستصحاب لفساد فواضح لان الشك في بقاء الحالة السابقة مع الفعل المشكوك او ارتفاعها ناش عن الشك في سببية هذا الفعل وتاثيره فاذا حكم بتاثيره فلا حكم لذلك الشك خصوصا اذا جعلنا هذا الدليل من الظواهر المعتبرة فيكون نظير حكم الشارع بكون الخارج قبل الاستبراء بالبول الحاكم على اصالة بقاء الطهارة واما تقديمه على الاستصحابات الموضوعية المترتب عليها الفساد كاصالة عدم البلوغ وعدم اختبار المبيع بالرؤية او الكيل او الوزن فقد اضطرب فيه كلمات الاصحاب خصوصا العلامة وبعض من تاخر عنه والتحقيق انه ان جعلنا هذا الاصل من الظواهر كما هو ظاهر كلمات جماعة بل الاكثر فلا اشكال في تقديمه على تلك الاستصحابات وان جعلناه من الاصول ففي تقديمه على الاستصحاب الموضوعي نظر من ان اصالة عدم بلوغ البايع يثبت كون الواقع في الخارج بيعا صادرا عن بالغ فيترتب عليه الفساد كما في نظايره من القيود العدمية الماخوذة في الموضوعات الوجودية ومن ان اصالة الحمل على الصحيح يقتضي ان الواقع البيع الصادر عن بالغ وسبب شرعي في ارتفاع الحالة السابقة على العقد واصالة عدم البلوغ لا يوجب بقاء الحالة السابقة على العقد من حيث احراز البيع الصادر من غير بالغ بحكم الاستصحاب لانه لا يوجب الرجوع الى الحالة السابقة على هذا العقد لانه ليس مما يترتب عليه وان فرضنا انه يترتب عليه اثار اخر لان عدم المسبب من اثار عدم السبب لا من اثار ضده فنقول الاصل عدم وجود السبب ما لم يدل دليل شرعي على وجوده وبالجملة البقاء على الحالة السابقة على هذا البيع مستند الى عدم السبب الشرعي فاذا شك فيه بنى على البقاء وعدم وجود المسبب ما لم يدل دليل على كون الموجود المردد بين السبب وغيره هو المسبب فلا منافاة بين الحكم بترتب الاثار المترتبة على البيع الصادر من غير بالغ وترتب الاثار المترتبة على البيع الصادر من بالغ لان الثاني يقتضي انتقال المال عن البايع والاول لا يقتضيه لا انه يقتضي عدمه بقي الكلام في اصالة الصحة في الاقوال والاعتقادات اما الاقوال فالصحة فيها يكون من وجوه الاول من حيث كونه حركة من حركات المكلف فيكون الشك من حيث كونه مباحا او محرما ولا اشكال في الحمل على الصحة من هذه الحيثية الثاني من حيث كونه كاشفا عن مقصود المتكلم والشك من هذه الحيثية يكون من وجوه احدها من جهة ان المتكلم بذلك القول قصد الكشف بذلك عن معنى ام لم يقصد بل تكلم من غير قصد لمعنى ولا اشكال في اصالة الصحة من هذه الحيثية بحيث لو ادعى كون التكلم لغوا او غلطا لم يسمع منه الثاني من جهة ان المتكلم

صادق

صادق في اعتقاده ومعتقد لمؤدّى ما يقوله ام هو كاذب في هذا التكلّم في اعتقاده في اصالة الصحة
هنا ايضا فاذا اخبر بشيء جاز نسبة اعتقاده مضمون الخبر اليه ولا يسمع دعوى انه غير معتقد لما
يقوله وكذا اذا قال افعل كذا جاز ان يسند اليه انه طالبه في الواقع لا انه مظهر الطلب صورة لمصلحة
كالتوطين او لمفسدة وهذان الاصلان مما قامت عليهما السيرة القطعية مع امكان اجراء ما
سلف من ادلة تنزيه فعل المسلم عن القبيح في المقام لكن المستند فيه ليس تلك الادلة الثالث من جهة
كونه صادقا في الواقع او كاذبا وهذا معنى حجية خبر المسلم لغيره فمعنى حجية خبره صدقه والظاهر
عدم الدليل على وجوب الحمل على الصحيح والظاهر عدم الخلاف في ذلك اذ لم يقل احد بحجية كل خبر
صدر من مسلم ولا دليل يفي بعمومه عليه حتى نرتكب دعوى خروج ما خرج بالدليل من الداخل و
ربما يتوهم وجود الدليل العام من مثل الاخبار المتقدمة الامرة بوجوب حمل امر المسلم على احسنه
وما دل على وجوب تصديق المؤمن وعدم اتهامه عموما وخصوص قوله عليه السلام اذا شهد عندك
المسلمون فصدقهم وغير ذلك مما ذكرنا في بحث حجية خبر الواحد وذكرنا عدم دلالتها مع انه لو فرض
دليل عام على حجية خبر كل مسلم كان الخارج منه اكثر من الداخل لقيام الاجماع على عدم اعتباره
في الشهادات ولا في الروايات الا مع شروط خاصة ولا في الحدسيات والنظريات الا في موارد خاصة
مثل الفتوى وشبهها نعم يمكن ان يدعى ان الاصل في خبر العدل الحجية لجملة مما ذكرناه في اخبار الاحاد
وذكرنا ما يوجب تضعيفه لذلك فراجع الرابع ان الاصل في اعتقاد الغير الصحة فنقول اذا كان
الشك في ان اعتقاده ناش عن مدرك صحيح من دون تقصير عنه في مقدماته او من مدرك فاسد
لتقصير منه في مقدماته فالظاهر وجوب الحمل على الصحيح لظاهر بعض ما مر من وجوب حمل امور
المسلمين على الحسن دون القبيح واما اذا شك في صحته بمعنى المطابقة للواقع فلا دليل على وجوب
الحمل على ذلك ولو ثبت ذلك لثبت حجية كل خبر اخبر به لما عرفت من ان الاصل في الخبر كونه كاشفا
عن اعتقاد المخبر اما لو ثبت حجية خبره فقد يعلم ان العبرة باعتقاده بالمخبر به كما في المفتي وغيره ممن
يعتبر نظره في المطلب فيكون خبره كاشفا ولمن لم يخبر عن الحجة لا نفسها وقد يعلم من الدليل حجية
خصوص اخباره بالواقع حتى لا يقبل منه قوله اعتقد بكذا ولا بد للدليل على حجية
خصوص شهادته المتحققة تارة بالاخبار عن الواقع واخرى بالاخبار بعلمه به والمتبع
في كل مورد ما دل عليه الدليل وقد يشتبه مقدار دلالة الدليل ويترتب على ما ذكرنا
قول تعديلات اهل الرجال المكتوبة في كتبهم وصحة التعويل في العدالة على اقتداء
العدلين المقام الثاني في حكم معارضة الاستصحاب للقرعة وتفصيل القول فيها
يحتاج الى بسط لا يسعه الوقت ومجمل القول فيها ان ظاهر اخبارها اعم من جميع
ادلة الاستصحاب فلا بد من تخصيصها بها فيختص القرعة بموارد لا يجري فيها الاستصحاب
نعم القرعة واردة على اصالة التخيير واصالتي الاباحة والاحتياط اذا كان مدركها العقل

وان كان مدركها تعبد الشارع بهما في مواردهما فدليل القرعة حاكم عليهما كما لا يخفى
لكن ذكر في محله ان ادلة القرعة لا يعمل بها بدون جبر عمومها بعمل الاصحاب وجماعة منهم
والله العالم المقام الثالث في تعارض الاستصحاب مع ما عداه من الاصول العملية
اعني اصالة البراءة واصالة الاشتغال واصالة التخيير اما اصالة البراءة فلا يعارض الاستصحاب
ولا غيره من الاصول والادلة سواء كان مدركه العقل او النقل اما العقل فواضح لان
العقل لا يحكم بقبح العقاب الا مع عدم الدليل على التكليف واقعا او ظاهرا واما النقل
فما كان منه مساوقا لحكم العقل فقد اتضح امره والاستصحاب وارد عليه واما مثل قوله
عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فقد يقال ان مورد الاستصحاب خارج منه
لورود النهي في المستصحب بالنسبة الى الزمان السابق وفيه ان الشيء المشكوك في
بقاء حرمته لم يرد نهي عن ارتكابه في هذا الزمان فلا بد من ان يكون مرخصا فيه فعصير
العنب بعد ذهاب ثلثيه بالهواء لم يرد فيه نهي وورود النهي عن شربه قبل ذهاب الثلثين
لا يوجب المنع عن بعده كما ان وروده في مطلق العصير باعتبار وروده في بعض افراده لو كفى
في الدخول في ما بعد الغاية لدل على المنع عن كل كلي ورد المنع عن بعض افراده والفرق
في الافراد بين ما كانت تغيرها بتبدل الاحوال والزمان دون غيرها شطط من الكلام
ولهذا الاشكال في الرجوع الى البراءة مع عدم القول باعتبار الاستصحاب ويتلوه في
الضعف ما يقال من ان النهي الثابت بالاستصحاب عن نقض اليقين نهي وارد في رفع
الرخصة وجه الضعف ان الظاهر من الرواية بيان الرخصة في الشيء الذي لم يرد فيه نهي
من حيث عنوانه الخاص لا من حيث انه مشكوك الحكم والا فيمكن العكس بان يقال النهي عن النقض
في مورد عدم ثبوت الرخصة باصالة الاباحة فيختص الاستصحاب فيما لا يجري فيه اصالة
البراءة فالاولى في الجواب ان يقال ان دليل الاستصحاب بمنزلة معمم للنهي السابق بالنسبة
الى الزمان اللاحق فقوله لا ينقض اليقين بالشك يدل على ان النهي الوارد لا بد من ابقائه
وفرض عمومه للزمان اللاحق وفرض الشيء في الزمان اللاحق مما ورد فيه النهي ايضا فمجموع
الرواية المذكورة ودليل الاستصحاب بمنزلة ان يقول كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وكل نهي
ورد في شيء فلا بد من تعميمه لجميع ازمنة احتماله فيكون الرخصة في الشيء واطلاقه معنى
بورود النهي المحكوم عليه بالدوام وعموم الازمان فكان مفاد الاستصحاب نفي ما يقتضيه
الاصل الاخر في مورد الشك لولا النهي وهذا معنى الحكومة كما سيجيء في باب التعارض ولا فرق
فيما ذكرنا بين الشبهة الحكمية والموضوعية بل الامر في الشبهة الموضوعية اوضح لان الاستصحاب
الجاري فيها جار في الموضوع فيدخل في الموضوع المعلوم الحرمة مثلا استصحاب
عدم ذهاب ثلثي العصير عند الشك في بقاء حرمته لاجل الشك في الذهاب يدخله في العصير

قبل

قبل ذهاب ثلثه المعلوم حرمته بالادلة فيخرج عن قوله كل شئ حلال حتى تعلم انه
حرام نعم هنا اشكال في بعض اخبار اصالة البرائة في الشبهة الموضوعية وهو قوله
عليه السلام في الموثقة كل شئ حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و
ذلك مثل الثوب عليك ولعله سرقة والمملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او قهر
فبيع او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين
لك غيره او يقوم به البينة فانه قد استدل بها جماعة كالعلامة في التذكرة وغيره على اصالة
الاباحة مع ان اصالة الاباحة هنا معارضة باستصحاب حرمة التصرف في الاشياء المذكورة
في الرواية كاصالة عدم التملك كما في الثوب والحرية في المملوك وعدم تاثير العقد في
الامرأة ولو اريد من الحلية في الرواية ما يترتب على اصالة الصحة في شراء الثوب والمملوك
واصالة عدم تحقق النسب والرضاع في المرأة كان خروجا عن الاباحة الثابتة باصالة الاباحة
كما هو ظاهر الرواية وقد ذكرنا في مسئلة اصالة البرائة بعض الكلام في هذه الرواية فراجع
والله الهادي هذا كله حال قاعدة البرائة واما استصحابها فهو لا يجامع استصحاب التكليف
لان الحالة السابقة اما وجود التكليف او عدمه الا على ما عرفت سابقا من ذهاب
بعض المعاصرين الى امكان تعارض استصحابي الوجود والعدم في موضوع واحد وتمثيله
لذلك بمثل صم يوم الخميس الثاني منهم تعارض قاعدة الاشتغال مع الاستصحاب ولا اشكال
بعد التامل في ورود الاستصحاب عليها لان الماخوذ في موردها بحكم العقل الشك في
برائة الذمة بدون الاحتياط فاذا قطع بها بحكم الاستصحاب فلا مورد للقاعدة كما لو اجرينا
استصحاب وجوب التمام او القصر في بعض الموارد التي يقتضي الاحتياط الجمع فيها بين القصر
والتمام فان استصحاب وجوب احدهما وعدم وجوب الاخر مبرء قطعي لذمة المكلف عند
الاقتصار على مستصحب الوجود هذا حال القاعدة واما استصحاب الاشتغال في مورد القاعدة
على تقدير الاغماض عما ذكرنا سابقا من انه غير حجة في مورد القاعدة لاثبات ما يثبته القاعدة
فسيأتي حكمها في تعارض الاستصحابين وحاصله ان الاستصحاب الوارد على قاعدة الاشتغال
حاكم على استصحابه **الثالث** التخيير ولا يخفى ورود الاستصحاب عليه اذ لا يبقى معه
التحير الموجب للتخيير فلا يحكم بالتخيير بين الصوم والافطار في اليوم المحتمل كونه من شوال مع استصحاب
عدم الهلال ولذا فرع الامام عليه السلام قوله صم للرؤية وافطر للرؤية على قوله اليقين لا يدخله
الشك واما الكلام في تعارض الاستصحابين وهي المسئلة المهمة في باب تعارض الاصول التي
اختلف فيها كلمات العلماء في الاصول كما يظهر بالتتبع فاعلم ان الاستصحاب بين المتعارضين
ينقسمان الى اقسام كثيرة من حيث كونهما موضوعيين او حكميين او مختلفين وجوديين او عدميين
او مختلفين وكونهما في موضوع واحد او موضوعين وكون تعارضهما بانفسهما او بواسطة

امر خارج

امر خارج الى غير ذلك الا ان الظاهر ان اختلاف هذه الاقسام لا يؤثر في حكم المتعارضين الا من
جهة واحدة وهي ان الشك في احد الاستصحابين اما ان يكون مسببا عن الشك في الاخر من غير
عكس واما ان يكون الشك فيهما مسببا عن ثالث واما كون الشك في كل منهما مسببا عن الشك
في الاخر فغير معقول وما توهم له من التمثيل بالعامين من وجه وان الشك في اصالة العموم في
كل منهما مسبب عن الشك في اصالة العموم في الاخر مندفع بان الشك في الاصلين مسبب
عن سبب العلم الاجمالي بتخصيص احدهما وكيف كان فالاستصحابان المتعارضان على
قسمين القسم الاول ما اذا كان الشك في مستصحب احدهما مسببا عن الشك في الاخر
فاللازم تقديم الشك السببي واجراء الاستصحاب فيه ورفع اليد عن الحالة السابقة
للمستصحب الاخر مثاله استصحاب طهارة الماء المغسول به ثوب نجس فان الشك في بقاء
نجاسة الثوب وارتفاعها مسبب عن الشك في بقاء طهارة الماء وارتفاعها فيستصحب
طهارته ويحكم بارتفاع نجاسة الثوب خلافا لجماعة لوجوه الاول الاجماع على ذلك في موارد
لا تحصى فانه لا يحتمل الخلاف في تقديم الاستصحاب في الملزومات الشرعية كالطهارة
من الحدث والخبث وكرية الماء واطلاقه وحيوة المفقود وبرائة الذمة من الحقوق المزاحمة
للحج ونحو ذلك على استصحاب عدم لوازمها الشرعية كما لا يخفى على الفطن المتتبع نعم بعض
العلماء في بعض المقامات يعارض احدهما بالاخر كما سيجئ ويؤيده السيرة المستمرة
بين الناس على ذلك بعد الاطلاع على حجية الاستصحاب كما هو كذلك في الاستصحابات
العرفية **الثاني** ان قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك باعتبار دلالته على جريان
الاستصحاب في الشك السببي مانع عن قابلية شموله لجريان الاستصحاب في الشك المسبب
يعني ان نقض اليقين له يصير نقضا بالشك فلا يشمله النهي في لا تنقض واللازم من شمول لا تنقض
للشك المسببي نقض اليقين في مورد الشك السببي لا لدليل شرعي يدل على ارتفاع الحالة السابقة
فيه فيلزم من اهمال الاستصحاب في الشك السببي طرح عموم لا تنقض من غير مخصص وهو باطل
واللازم من اهماله في الشك المسببي عدم قابلية العموم لشمول المورد وهو غير منكر وبيان ذلك
ان معنى عدم نقض اليقين رفع اليد عن الامور السابقة المضادة لاثار ذلك المتيقن فعدم
نقض طهارة الماء لا معنى له الا رفع اليد عن النجاسة السابقة المعلومة في الثوب اذ الحكم
بنجاسته لليقين بالطهارة المذكورة بلا حكم من الشارع بطرو النجاسة وهو طرح لعموم لا
تنقض من غير مخصص اما الحكم بزوال النجاسة فليس نقضا لليقين بالنجاسة الا بحكم الشارع
بطرو الطهارة على الثوب والحاصل ان مقتضى عموم لا تنقض للشك السببي نقض الحالة
السابقة لمورد الشك المسببي ودعوى ان اليقين بالنجاسة ايضا من افراد العام فلا وجه
لطرحه وادخال اليقين بطهارة الماء مدفوعة اولا بان نقض اليقين بالشك على نقض طهارة

الماء محقق معلوم انما الشك في دخوله في حكم العام وهو التحريم وخروجه عنه فالمقتضي للدخول
موجود وهو العموم والمانع اعني المخصص غير معلوم واما صدق نقض اليقين بالشك على نقض
نجاسة الثوب فهو موقوف على خروج نقض طهارة الماء المقطوع دخوله في الموضوع عن حكم
العام فاصالة عدم خروجه مخرجة لنقض نجاسة الثوب عن الموضوع والحاصل ان فردية نقض
يقين النجاسة بالشك للاستصحاب حتى يحكم عليه بعموم الحرمة موقوفة على خروج ما هو
متيقن الفردية عن حكم العام ومن المعلوم ان اللازم مع الحكم بدخول معلوم الفردية لاصالة
عدم التخصيص والالتزام بخروج الاخر عن الفردية ومن هنا يظهر فساد توهم ان معنى عدم نقض

ما بينهم

يقين النجاسة ايضا رفع اليد عن الامور السابقة المضادة لاثار المستصحب كالطهارة السابقة
الحاصلة للملاقي وغيرها فيعود المحذور الا ان نلتزم هنا ايضا ببقاء طهارة الملاقي وسيجيء
فساده وثانيا ان نقض يقين النجاسة بالدليل الدال على ان كل نجس غسل بماء طاهر فقد
طهر وفائدة استصحاب الطهارة اثبات كون الماء طاهرا به بخلاف نقض يقين الطهارة بحكم
الشارع بعدم نقض يقين النجاسة بيان ذلك انه لو عملنا باستصحاب النجاسة كنا قد طرحنا
اليقين بطهارة الماء من غير ورود دليل شرعي على نجاسته لان بقاء النجاسة في الثوب لا يوجب
زوال الطهارة عن الماء بخلاف ما لو عملنا باستصحاب طهارة الماء فانه يوجب زوال النجاسة
الثوب بالدليل الشرعي وهو ما دل على ان الثوب المغسول بالماء الطاهر يطهر فطرح اليقين
بالنجاسة لقيام الدليل على طهارته هذا وقد يشكل بان اليقين بطهارة الماء واليقين بنجاسة
الثوب المغسول به كل منهما يقين سابق شك في بقائه وارتفاعه وحكم الشارع بعدم النقض
نسبته اليهما على حد سواء لان نسبة حكم العام الى افراده على حد سواء فكيف يلاحظ
ثبوت هذا الحكم لليقين بالطهارة اولا حتى يجب نقض اليقين بالنجاسة لانه مدلوله ومقتضاه
والحاصل ان جعل شمول حكم العام لبعض الافراد سببا لخروج بعض الافراد عن الحكم او عن
الموضوع كما فيما نحن فيه فاسد بعد فرض تساوي الفردين في الفردية مع قطع النظر عن ثبوت
الحكم ويدفع بان فردية احد الشيئين اذا توقف على خروج الاخر المفروض الفردية عن العموم وجب
الحكم بعدم فرديته ولم يجز رفع اليد عن العموم لان رفع اليد حينئذ عنه يتوقف على شمول العام
لذلك الشيء المفروض توقف فرديته على رفع اليد عن العموم وهو دور محال وان شئت قلت
ان حكم العام من قبيل لازم الوجود للشك السببي كما هو شان الحكم الشرعي وموضوعه فلا
يوجد في الخارج الا محكوما والمفروض ان الشك المسببي ايضا من لوازم وجود ذلك الشك
فيكون حكم العام وهذا الشك لازمان لملزوم ثالث في مرتبة واحدة فلا يجوز ان يكون احدهما
موضوعا للاخر لتقدم الموضوع طبعا الثالث انه لو لم يبن على تقديم الاستصحاب في الشك
السببي كان الاستصحاب قليل الفائدة جدا لان المقصود من الاستصحاب غالبا ترتيب الاثار

الثابتة

الثابتة للمستصحب وتلك الاثار ان كانت موجودة سابقا اغنى استصحابها عن استصحاب ملزومها
فتنحصر الفائدة في الاثار التي كانت معدومة فاذا فرض معارضة الاستصحاب في الملزوم باستصحاب
عدم تلك اللوازم والمعاملة معها على ما ياتي في الاستصحابين المتعارضين لغى الاستصحاب
في الملزوم وانحصرت الفائدة في استصحاب الاحكام التكليفية التي يراد بالاستصحاب ابقاء
انفسها في الزمان اللاحق ويرد عليه مع منع الحاجة الى الاستصحاب في الاثار السابقة بناء

عدم

على ان اجراء الاستصحاب في نفس تلك الاثار موقوف على احراز الموضوع لها وهو مشكوك فيه
فلا بد من استصحاب الموضوع اما الترتب عليه تلك الاثار فلا يحتاج الى استصحاب انفسها
المتوقفة على بقاء الموضوع يقينا كما حققنا سابقا في مسئلة اشتراط بقاء الموضوع واما
لتحصيل شرط الاستصحاب في نفس تلك الاثار كما توهمه بعض فيما قدمناه سابقا من ان بعضهم
تخيل ان موضوع المستصحب يحرز بالاستصحاب فيستصحب والحاصل ان الاستصحاب في الملزومات
محتاج اليه على كل تقدير الرابع ان المستفاد من الاخبار عدم الاعتبار باليقين السابق في
مورد الشك المسبب بيان ذلك ان الامام عليه السلام علل وجوب البناء على الوضوء السابق
في صحيحة زرارة بمجرد كونه متيقنا سابقا غير متيقن الارتفاع في اللاحق وبعبارة اخرى علل
بقاء الطهارة المستلزم لجواز الدخول في الصلوة بمجرد الاستصحاب ومن المعلوم ان مقتضى استصحاب
الاشتغال بالصلوة عدم برائة الذمة بهذه الصلوة حتى ان بعضهم جعل استصحاب الطهارة
وهذا الاستصحاب من الاستصحابين المتعارضين فلولا عدم جريان هذا الاستصحاب وانحصار
الاستصحاب في المقام باستصحاب الطهارة لم يصح تعليل المضي على الطهارة بنفس الاستصحاب
لان تعليل تقديم احد الشيئين على الاخر بامر مشترك بينهما قبيح بل اقبح من الترجيح بلا مرجح و
بالجملة فادنى المسئلة غير محتاجة الى اتعاب النظر ولذا لا يتامل العامي بعد افتائه باستصحاب
الطهارة في الماء المشكوك في رفع الحدث والخبث به وبيعه وشرائه وترتيب الاثار المسبوقة بالعدم
عليه هذا كله اذا عملنا باستصحاب الطهارة من باب الاخبار اما لو عملنا به من باب الظن فلا ينبغي
الارتياب فيما ذكرنا لان الظن بعدم اللازم مع فرض الظن بالملزوم محال عقلا فاذا فرض حصول
الظن بطهارة الماء عند الشك فيلزمه عقلا الظن بزوال النجاسة عن الثوب والشك في طهارة
الماء ونجاسة الثوب وان كانا في زمان واحد الا ان الاول لما كان سببا للثاني كان حال الذهن
في الثاني تابعا لحاله بالنسبة الى الاول فلا بد من حصول الظن بعدم النجاسة في المثال فاختص
الاستصحاب المفيد للظن بما كان الشك فيه غير تابع لشك اخر يوجب الظن فافهم فانه لا يخ عن دقة
ويشهد لما ذكرنا ان العقلاء البانين على الاستصحاب في امور معاشهم بل معادهم لا يلتفتون
في تلك المقامات الى هذا الاستصحاب ابدا ولو نبههم احد لم يعتنوا فيعزلون حصة الغائب
من الميراث ويصححون معاملته وكالته ويؤدون عنه فطرته اذا كان عيالهم الى غير ذلك من موارد ترتيب

الآثار الحادثة على المستصحب ثم انه يظهر الخلاف في المسئلة من جماعة منهم الشيخ والمحقق والعلامة
في بعض اقواله وجماعة من متأخري المتأخرين فقد ذهب الشيخ في ط الى عدم وجوب فطرة العبد اذا
لم يعلم خبره واستحسنه المحقق في المعتبر محتجا عن الاستدلال للوجوب باصالة البقاء بانها معارضة
باصالة عدم الوجوب وعن نظيره وجوب الفطرة عنه بجواز عتقه في الكفارة بالمنع عن الاصل تارة والفرق
بينهما اخرى وقد صرح في اصول المعتبر بان استصحاب الطهارة عند الشك في الحدث معارض
باستصحاب عدم برائة الذمة بالصلوة بالطهارة المستصحبة وقد عرفت ان المنصوص في صحيحة زرارة
العمل باستصحاب الطهارة على وجه يظهر منه خلوه عن المعارض وعدم جريان استصحاب الاشتغال
وحكي عن العلامة في بعض كتبه الحكم بطهارة الماء القليل الواقع فيه صيد مرمي لم يعلم استناد موته
الى الرمي لكنه اختار في غير واحد الحكم بنجاسة الماء وتبعه عليه الشهيدان وغيرهما وهو المختار بناء على
ما عرفت تحقيقه وانه اذا ثبت باصالة عدم التذكية موت الصيد جرى عليه جميع احكام الميتة التي منها
انفعال الماء الملاقي له نعم ربما قيل ان تحريم الصيد ان كان لعدم العلم بالتذكية فلا يوجب تنجس الملاقي
وان كان للحكم عليه شرعا بعدمها اتجه الحكم بالتنجيس ومرجع الاول الى كون حرمة الصيد مع الشك في التذكية
للتعبد من جهة الاخبار المعللة لحرمة اكل الميتة بعدم العلم بتذكيته وهو حسن لو لم يترتب عليه من احكام
الميتة الا حرمة الاكل ولا اظن احدا يلتزمه مع ان المستفاد من حرمة الاكل كونها ميتة لا التحريم تعبدا ولذا
استفيد بعض ما يعتبر في التذكية من النهي عن الاكل بدونه ثم ان بعض من يرى التعارض بين الاستصحابين في المقام
صرح بالجمع بينهما فحكم في مسئلة الصيد بكونه ميتة والماء طاهرا ويرد عليه انه لا وجه للجمع في مثل هذين
الاستصحابين فان الحكم بطهارة الماء ان كان بمعنى ترتب آثار الطهارة من رفع الحدث والخبث به فلا ريب ان نسبة
استصحاب بقاء الحدث والخبث الى استصحاب طهارة الماء بعينها نسبة استصحاب طهارة الماء الى استصحاب عدم التذكية
وكذا الحكم بموت الصيد فانه ان كان بمعنى انفعال الملاقي له بعد ذلك والمنع عن استصحابه في الصلوة فلا ريب ان
استصحاب طهارة الملاقي واستصحاب جواز الصلوة معه قبل زهاق روحه نسبتها اليه كنسبة استصحاب
طهارة الماء اليه ومما ذكرنا يظهر النظر فيما ذكره في الايضاح تقريبا للجمع بين الاصلين في الصيد الواقع من ان
لاصالة الطهارة حكمين طهارة الماء وحل الصيد ولاصالة الموت حكمان نحو احكام الميتة للصيد ونجاسة
الماء فيعمل بكل من الاصلين في نفسه لاصالته دون الآخر لفرعيته فيه انتهى وليت شعري هل نجاسة الماء
الا من احكام الميتة فاين الاصالة والفرعية وتبعه في ذلك بعض من عاصرناه فحكم بجلد المطروح باصالة
الطهارة وحرمة الصلوة فيه ويظهر ضعف ذلك مما تقدم واضعف من ذلك حكمه في الثوب الرطب المستصحب
النجاسة المنشور على الارض بطهارة الارض اذ لا دليل على ان النجس بالاستصحاب منجس وليت شعري اذا لم يكن
النجس بالاستصحاب منجسا ولا الطاهر به مطهرا فكان كلما يثبت بالاستصحاب لا دليل على ترتيب آثار الشيء
الواقعي عليه لان الاصل عدم تلك الآثار فاي فائدة في الاستصحاب وقال في الوافية في شرائط الاستصحاب الخامس
ان لا يكون هناك استصحاب في امر ملزوم له بخلاف ذلك المستصحب مثلا اذا ثبت في الشرع ان الحكم بكون الشيء ميتة

يستلزم

يستلزم الحكم بنجاسة الماء القليل الواقع فيه ولا يجوز الحكم بنجاسة الماء القليل الواقع فيه فلا يجوز الحكم بنجاسة
الماء ولا بطهارة الحيوان في مسئلة الصيد المرمي الواقع فيه وانكر بعض الاصحاب ثبوت هذا التلازم وحكم بنجاسة
الصيد وطهارة الماء انتهى ثم اعلم انه قد حكى بعض مشايخنا المعاصرين عن الشيخ علي في حاشية الروضة دعوى
الاجماع على تقديم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي ولعلها مستنبطة من بناء العلماء واستمرار السيرة على
ذلك ولا يعارض احد استصحاب كرية الماء باستصحاب بقاء النجاسة فيما يغسل به ولا استصحاب العلم باستصحاب طهارة
الماء الملاقي للنجس ولا استصحاب حيوة الموكل باستصحاب فساد تصرفات وكيله لكنك قد عرفت فيما تقدم من الشيخ
والمحقق خلاف ذلك هذا مع ان الاستصحاب في الشك السببي دائما من قبيل الموضوعي بالنسبة الى الآخر لان زوال
المستصحب بالاستصحاب الآخر من احكام بقاء المستصحب بالاستصحاب السببي فهو له من قبيل الموضوع للحكم فان طهارة
الماء من احكام الموضوع الذي حمل عليها زوال النجاسة عن المغسول به واي فرق بين استصحاب طهارة الماء واستصحاب
كريته هذا كله فيما اذا كان الشك في احدهما مسببا عن الشك في الآخر واما القسم الثاني وهو ما اذا كان الشك في
كليهما مسببا عن امر ثالث فمورده ما اذا علم ارتفاع احد الحادثين لا بعينه وشك في تعيينه وحكم الكل في اقسام
ثلثة فاما ان يكون العمل بالاستصحابين مستلزما لمخالفة قطعية عملية لذلك العلم الاجمالي كما لو علم اجمالا بنجاسة
احد الطاهرين واما ان لا يكون وعلى الثاني فاما ان يقوم دليل عقلي او نقلي على عدم الجمع اولا فالاول مما يحكم
فيه بالتساقط وهو كل مقام لا يمكن فيه الجمع للعلم بوجود تكليف منافٍ فيه او قام على عدم الجمع دليل عقلي كما في
اشتباه المتقدم والمتأخر او نقلي كما في الماء المتمم كرا وهنا دعوى ان احدهما عدم الترجيح بما يوجد مع احدهما من
المرجحات خلافا لجماعة قال في محكي تمهيد القواعد اذا تعارض اصلان عمل بالارجح منهما لاعتضاده بما يرجحه فان تساويا
خرج في المسئلة وجهان غالبا ثم مثل له بامثلة منها مسئلة الصيد الواقع في الماء الى آخر ما ذكره وصرح بذلك جماعة
من متأخري المتأخرين والحق على المختار من اعتبار الاستصحاب من باب التعبد هو عدم الترجيح بالمرجحات الاجتهادية
لان مؤدى الاستصحاب هو الحكم الظاهري فالمرجح الكاشف عن الحكم الواقعي لا يجدي في تقوية الدليل الدال
على الحكم الظاهري لعدم موافقة المرجح لمدلوله حتى يوجب اعتضاده وبالجملة فالمرجحات الاجتهادية غير موافقة في المضمون
للاصول حتى تعاضدها وكذا الحال بالنسبة الى الادلة الاجتهادية فلا يرجح بعضها على بعض لموافقة الاصول
التعبدية نعم لو كان اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعي امكن الترجيح بالمرجحات الاجتهادية بناء على ما يظهر
من عدم الخلاف في اعمال التراجيح بين الادلة الاجتهادية كما ادعاه صريحا بعضهم لكنك عرفت فيما مضى عدم
الدليل على الاستصحاب من غير جهة الاخبار الدالة على كونه حكما ظاهريا فلا ينفع ولا يقدح فيه موافقة الامارات
الواقعية ومخالفتها هذا كله مع الاغماض عما سيجيء من عدم شمول لا تنقض للمتعارضين وفرض شمولها لهما من
حيث الذات نظير شمول آية النبأ من حيث الذات للخبرين المتعارضين وان لم يجب العمل بهما فعلا لامتناع ذلك
بناء على المختار في اثبات الدعوى الثانية فلا وجه لاعتبار المرجح اصلا لانه انما يكون مع التعارض وقابلية
المتعارضين في انفسهما للعمل الدعوى الثانية انه اذا لم يكن مرجح فالحق التساقط دون التخيير لا لما ذكره بعض المعاصرين
من ان الاصل في تعارض الدليلين التساقط لعدم تناول دليل حجيتهما لصورة التعارض لما تقرر في باب التعارض

من ان الأصل في المتعارضين التخيير بل لان العلم الاجمالي هنا بانتقاض احد الضدين يوجب خروجهما عن مدلول
لا تنقض لان قوله لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين مثله يدل على حرمة النقض بالشك ووجوب النقض
باليقين فاذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في احد المستصحبين فلا يجوز ابقاء كل منهما تحت عموم حرمة
النقض بالشك لانه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله ولا ابقاء احدهما المعين لاشتراك الآخر معه في مناط
الدخول من غير مرجح واما احدهما المخير فليس من افراد العام اذ ليس فردا ثالثا غير الفردين المتشخصين في الخارج
فاذا خرجا لم يبق شيء وقد تقدم نظير ذلك في الشبهة المحصورة وان قوله عليه السلام كل شيء حلال حتى تعرف انه
حرام لا يشمل شيئا من المشتبهين وربما يتوهم ان عموم دليل الاستصحاب نظير قوله اكرم العلماء وانقذ كل
غريق واعمل بكل خبر في انه اذا تعذر العمل بالعام في فردين متنافيين لم يجز طرح كليهما بل لا بد من العمل
بالممكن وهو احدهما تخييرا وطرح الآخر لان هذا غاية المقدور ولذا ذكرنا في باب التعارض ان الاصل في
الدليلين المتعارضين مع فقد الترجيح التخيير لا التساقط والاستصحاب ايضا احد الادلة فالواجب العمل
باليقين السابق بقدر الامكان فاذا تعذر العمل باليقينين من جهة تنافيهما وجب العمل باحدهما ولا يجوز طرحهما
ويندفع هذا التوهم بان عدم التمكن من العمل بكلا الفردين ان كان لعدم القدرة على ذلك مع قيام المقتضي
للعمل فيهما فالخارج هو غير المقدور وهو العمل بكل منهما مجامعا مع العمل بالآخر واما فعل احدهما المنفرد
عن الآخر فهو مقدور ولا يجوز تركه وفيما نحن فيه ليس كذلك اذ بعد العلم الاجمالي لا يكون المقتضي لحرمة
نقض كلا اليقينين موجودا منع عنهما عدم القدرة نعم مثال هذا في الاستصحاب ان يكون هناك استصحابان
بشكين مستقلين امتنع شرعا او عقلا العمل بكليهما من دون علم اجمالي بانتقاض احد المستصحبين بيقين
الارتفاع فانه يجب حينئذ العمل باحدهما المخير وطرح الآخر فيكون الحكم الظاهري مؤدى احدهما وانما لم نذكر
هذا القسم في اقسام تعارض الاستصحابين لعدم العثور على مصداق له فان الاستصحابات المتعارضة يكون
التنافي بينهما من جهة اليقين بارتفاع احد المستصحبين وقد عرفت ان عدم العمل بكلا الاستصحابين ليس مخالفة
لدليل الاستصحاب سوغها العجز لانه نقض اليقين باليقين فلم يخرج عن عموم لا تنقض عنوان ينطبق على الواحد
التخييري وايضا فليس المقام من قبيل ما كان الخارج من العام فردا معينا في الواقع غير معين عندنا ليكون الفرد
الآخر الغير المعين باقيا بحسب العام كما اذا قال اكرم العلماء وخرج فرد واحد غير معين عندنا فيمكن هنا ايضا الحكم بالتخيير
العقلي في الافراد اذ لا استصحاب في الواقع حتى يعلم بخروج فرد منه وبقاء فرد آخر لان الواقع بقاء احدى الحالتين
وارتفاع الاخرى نعم نظيره في الاستصحاب ما لو علمنا بوجوب العمل باحد الاستصحابين المذكورين ووجوب طرح الآخر بان
حرم نقض احد اليقينين بالشك ووجب نقض الآخر ومعلوم ان ما نحن فيه ليس كذلك لان المعلوم اجمالا فيما نحن فيه بقاء
احد المستصحبين لا بوصف زائد وارتفاع الآخر لا اعتبار الشارع لاحد المستصحبين والغاء الآخر فتبين ان
الخارج من عموم لا تنقض ليس واحدا من المتعارضين لا معينا ولا مخيرا بل لما وجب نقض اليقين باليقين وجب
ترتيب آثار الارتفاع على المرتفع الواقعي وترتيب آثار البقاء على الباقي الواقعي من دون ملاحظة
الحالة السابقة فيهما فيرجع الى قواعد اخر غير الاستصحاب كما لو لم يكونا مسبوقين بحالة سابقة

ولذا لا تفرق

ولذا لا تفرق في حكم الشبهة المحصورة بين كون الحالة السابقة في المشتبهين هي الطهارة او النجاسة
وبين عدم حالة سابقة معلومة فان مقتضى الاحتياط فيهما وفيما تقدم من مسألة الماء النجس
كرا الرجوع الى قاعدة الطهارة وهكذا ومما ذكرنا يظهر انه لا فرق في التساقط بين ان يكون في كل
من الطرفين اصل واحد وبين ان يكون في احدهما ازيد من اصل واحد فالترجيح بكثرة الاصول
بناء على اعتبارها من باب التعبد لا وجه له لان المفروض ان العلم الاجمالي يوجب خروج جميع مجاري الاصول
عن مدلول لا تنقض على ما عرفت نعم يتجه الترجيح بناء على اعتبار الاصول من باب الظن النوعي واما
الصورة الثانية وهو ما يعمل فيه بالاستصحابين فهو ما كان العلم الاجمالي بارتفاع احد المستصحبين فيه
غير مؤثر شيئا فمخالفته لا توجب مخالفة عملية لحكم شرعي كما لو توضأ اشتباها بمائع مردد بين البول و
الماء فانه يحكم ببقاء الحدث وطهارة الاعضاء استصحابا لهما وليس العلم الاجمالي بزوال احدهما مانعا
من ذلك اذ الواحد المردد بين الحدث وطهارة البدن لا يترتب عليه حكم شرعي حتى يكون ترتيبه مانعا
عن العمل بالاستصحابين ولا يلزم من الحكم بوجوب الوضوء وعدم غسل الاعضاء مخالفة عملية لحكم شرعي
ايضا نعم ربما يشكل ذلك في الشبهة الحكمية وقد ذكرنا ما عندنا في المسألة في مقدمات حجية الظن
عند التكلم في حجية العلم واما الصورة الثالثة وهو ما يعمل فيه باحد المستصحبين وهو ما كان احد
المستصحبين المعلوم ارتفاع احدهما مما يكون مورد الابتلاء المكلف دون الآخر بحيث لا يتوجه على
المكلف تكليف منجز يترتب اثر شرعي عليه وفي الحقيقة هذا خارج عن تعارض الاستصحابين اذ قوله لا
تنقض اليقين لا يشمل اليقين الذي لا يترتب عليه في حق المكلف اثر شرعي بحيث لا تعلق له اصلا كما اذا
علم اجمالا بطرو الجنابة عليه او على غيره وقد تقدم امثلة ذلك ونظير هذا كثير مثل انه علم اجمالا بحصول
التوكيل من الموكل الا ان الوكيل يدعي وكالته في شيء والموكل ينكر توكيله في ذلك الشيء فانه لا خلاف في
تقديم قول الموكل لاصالة عدم توكيله فيما يدعيه الوكيل ولم يعارضه احد بان الاصل عدم توكيله فيما يدعيه
الموكل ايضا وكذا لو تداعيا في كون النكاح دائما او منقطعا فان الاصل عدم النكاح الدائم من حيث انه
سبب للارث ووجوب النفقة والقسم ولك ان تقول بتساقط الاصلين في هذه المقامات والرجوع
الى الاصول الاخر الجارية في لوازم المشتبهين الا ان ذلك انما يمشي في استصحاب الامور الخارجية اما مثل
اصالة الطهارة في كل واجدي المني فانه لا وجه للتساقط هنا ثم لو فرض في هذه الامثلة اثر لذلك
الاستصحاب الآخر دخل في القسم الاول ان كان الجمع بينه وبين الاستصحاب مستلزما لطرح علم اجمالي معتبر
في العمل ولا عبرة بعلم غير معتبر كما في الشبهة الغير المحصورة وفي القسم الثاني ان لم يكن هناك مخالفة عملية لعلم اجمالي
معتبر فعليك بالتأمل في موارد اجتماع يقينين سابقين مع العلم الاجمالي من عقل او شرع او غيرهما
بارتفاع احدهما وبقاء الآخر والعلماء وان كان ظاهرهم الاتفاق على عدم وجوب الفحص في اجراء الاصول
في الشبهات الموضوعية ولازمه جواز اجراء المقلد لها بعد اخذ فتوى جواز الاخذ بها من المجتهد الا ان
تشخيص سلامتها عن الاصول الحاكمة عليها ليس وظيفة كل احد فلا بد اما من قدرة المقلد على تشخيص الحاكم من الاصول

على غيره عنها واما من اخذ خصوصيات الاصول التسليمية عن الحاكم من المجتهد والامر بما يلتفت الى الاستصحاب
المحكوم من دون التفات الى استصحاب الحاكم وهذا يرجع في الحقيقة الى تشخيص الحكم الشرعي نظير تشخيص
حجية اصل الاستصحاب وعدمها **خاتمة** في التعادل والترجيح وحيث ان موردهما الدليلان المتعارضان
فلا بد من تعريف التعارض وبيانه وهو لغة من العرض بمعنى الاظهار وغلب في الاصطلاح على تنافي الدليلين
وتمانعهما باعتبار مدلولهما ولذا ذكروا ان التعارض تنافي مدلولي الدليلين على وجه التناقض والتضاد
وكيف كان فلا يتحقق الا بعد اتحاد الموضوع والا يمتنع اجتماعهما ومنه يعلم انه لا تعارض بين الاصول وما
يحصله المجتهد من الادلة الاجتهادية لان موضوع الحكم في الاصول الشيء بوصف انه مجهول الحكم وفي الدليل
نفس ذلك الشيء من دون لحاظ ثبوت حكم فضلا عن الجهل بحكمه فلا منافاة بين كون العصير المتصف بجهالة
حكمه حلالا على ما هو مقتضى الاصل وبين كون نفس العصير حراما كما هو مقتضى الدليل الدال على حرمته
ثم الدليل المفروض ان كان بنفسه يفيد العلم صار المحصل له عالما بحكم العصير العنبي مثلا فلا يقتضي
الاصل حليته لانه انما اقتضى حلية مجهول الحكم فالحكم بالحرمة ليس طرحا للاصل بل هو بنفسه غير جار وغير
مقتض لان موضوعه مجهول الحكم وان كان بنفسه لا يفيد العلم بل هو محتمل الخلاف ثبت اعتباره بدليل
علمي فان كان الاصل مما كان مؤداه بحكم العقل كاصالة البراءة العقلية والاحتياط والتخيير العقليين
فالدليل ايضا وارد عليه ورافع لموضوعه لان موضوع الاول عدم البيان وموضوع الثاني احتمال العقاب
ومورد الثالث عدم الترجيح لاحد طرفي التخيير وكل ذلك مرتفع بالدليل العلمي المذكور وان كان مؤداه من
المجعولات الشرعية كالاستصحاب ونحوه كان ذلك الدليل حاكما على الاصل بمعنى انه يحكم عليه بخروج مورده
عن مجرى الاصل فالدليل العلمي المذكور وان لم يرفع موضوعه اعني الشك الا انه يرفع حكم الشك اعني الاستصحاب
وضابط الحكومة ان يكون احد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضا لحال الدليل الآخر ورافعا للحكم الثابت بالدليل
الآخر عن بعض افراد موضوعه فيكون مبينا لمقدار مدلوله ومن آثار ذلك ان يكون بحيث لو فرض عدم ورود
ذلك الدليل لكان هذا الدليل لغوا خاليا عن المورد نظير الدليل الدال على انه لا حكم للشك في النافلة او مع
كثرة الشك او مع حفظ الامام او المأموم او بعد الفراغ من العمل فانه حاكم على الادلة المتكفلة لاحكام
هذه المشكوكات فلو فرض انه لم يرد من الشارع حكم المشكوك لا عموما ولا خصوصا لم يكن مورد للادلة النافية
لحكم الشك في هذه الصور والفرق بينه وبين التخصيص ان كون التخصيص بيانا للعام بحكم العقل الحاكم
بعدم جواز ارادة العموم مع القرينة الصارفة وهذا بيان بلفظه ومفسر للمراد من العام وهو تخصيص في المعنى
بعبارة التفسير ثم الخاص ان كان قطعيا تعين طرح عموم العام وان كان ظنيا دار الامر بين طرحه وطرح العموم
ويصلح كل منهما لرفع اليد بمضمونه على تقدير مطابقته للواقع عن الآخر فلا بد من الترجيح بخلاف الحاكم فانه يكفي
به في صرف المحكوم عن ظاهره ولا يكتفي بالمحكوم وصرف الحاكم عن ظاهره بل يحتاج الى قرينة اخرى كما يتضح ذلك بملاحظة
الامثلة المذكورة فالثمرة بين التخصيص والحكومة تظهر في الظاهرين حيث لا يقدم المحكوم ولو كان الحاكم اضعف
منه لان صرفه عن ظاهره لا يحسن بلا قرينة اخرى مدفوعة بالاصل واما الحكم بالتخصيص فيتوقف على ترجيح ظهور

الخاص

تأويلهما والعمل بخلاف ظاهرهما فيكون القطع بصدورهما عن المعصوم ثم قرينة صارفة لتأويل
كل من الظاهرين وتوضيح الفرق وفساد القياس ان وجوب التعبد بالظواهر لا يزاحم القطع بالصدور
بل القطع بالصدور قرينة على ارادة خلاف الظاهر وفيما نحن فيه يكون وجوب التعبد بالظاهر
مزاحما لوجوب التعبد بالسند وبعبارة اخرى العمل بمقتضى ادلة اعتبار السند والظاهر بمعنى
الحكم بصدورهما وارادة ظاهرهما غير ممكن والممكن من هذه الامور الاربعة اثنان لا غير اما
الاخذ بالسندين واما الاخذ بظاهر وسند من احدهما فالسند الواحد منهما متيقن الاخذ
به واحد الظاهرين وهو ظاهر الآخر الغير المتيقن الاخذ بسنده ليس مخالفا للاصل لان ارتكاب التأويل
في الكلام بعد الفراغ عن التعبد بصدوره فيدور الامر بين مخالفة احد اصلين اما مخالفة دليل
التعبد بالصدور في غير المتيقن التعبد واما مخالفة الظاهر في متيقن التعبد واحدهما ليس حاكما
على الآخر لان الشك فيهما مسبب عن ثالث فيتعارضان ومنه يظهر فساد قياس ذلك بالنص الظني
السند مع الظاهر حيث يوجب الجمع بينهما بطرح ظهور الظاهر لا سند النص توضيحه ان سند الظاهر
لا يزاحم دلالة النص ولا سند النص ولا دلالته فواضح اذ لا يبقى مع طرح السند مراعاة للظاهر واما
سند النص ودلالته فانما يزاحمان ظاهره لا سنده وهما حاكمان على ظهوره لان من آثار التعبد به
رفع اليد عن ذلك الظهور لان الشك فيه مسبب عن الشك في التعبد بالنص واضعف مما ذكر توهم قياس
ذلك بما اذا كان خبر بلا معارض لكن ظاهره مخالف للاجماع فانه يحكم بمقتضى اعتبار سنده بارادة
خلاف الظاهر من مدلوله لكن لا دوران هناك بين طرح السند والعمل بالظاهر وبين العكس اذ لو طرحنا
سند ذلك الخبر لم يبق مورد للعمل بظاهره بخلاف ما نحن فيه فانا اذا طرحنا سند احد الخبرين امكننا
العمل بظاهر الآخر ولا مرجح لعكس ذلك بل الظاهر هو الطرح لان المرجع والمحكم في الامكان الذي قيد به
وجوب العمل بالخبرين هو العرف ولا شك في حكم العرف واهل اللسان بعدم امكان العمل بقوله اكرم العلماء
ولا تكرم العلماء نعم لو فرض علمهم بصدور كليهما حملوا الامر بالعمل بهما على ارادة ما يعم العمل بخلاف ما
يقتضيانه بحسب اللغة والعرف ولاجل ما ذكرنا وقع من جماعة من اجلاء الرواة السؤال عن حكم الخبرين
المتعارضين مع ما هو مركوز في ذهن كل واحد من ان كل دليل شرعي يجب العمل به مهما امكن فلو لم يفهموا
عدم الامكان في المتعارضين لم يبق وجه للتحير الموجب للسؤال مع انه لم يقع الجواب في شيء من تلك الاخبار
العلاجية بوجوب الجمع بتأويلهما معا وحمل مورد السؤال على صورة تعذر تأويلهما ولو بعيدا تقييد
بفرد غير واقع في الاخبار المتعارضة وهذا دليل آخر على عدم كلية هذه القاعدة هذا كله مضافا
الى مخالفتها للاجماع فان علماء الاسلام من زمن الصحابة الى يومنا هذا لم يزالوا يستعملون المرجحات
في الاخبار المتعارضة بظواهرها ثم اختيار احدهما وطرح الآخر من دون تأويلهما معا لاجل الجمع واما ما
تقدم من عوالي اللئالي فليس نصا بل ولا ظاهرا في دعوى تقديم الجمع بهذا النحو على الترجيح والتخيير فان
الظاهر من الامكان في قوله وان امكنك التوفيق بينهما هو الامكان العرفي في مقابل الامتناع العرفي

بحكم اهل اللسان فان حمل اللفظ على خلاف ظاهره بلا قرينة غير ممكن عند اهل اللسان بخلاف حمل العام والمطلق
على الخاص والمقيد ويؤيده قوله اخيرا فاذا لم يتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث فان
مورد عدم التمكن نادر جدا وبالجملة فلا يظن بصاحب العوالي اللئالي ولا بمن هو دونه ان يقتصر في الترجيح على موارد
لا يمكن تاويل كليهما فضلا عن دعواه الاجماع على ذلك والتحقيق الذي عليه اهله ان الجمع بين الخبرين المتنافيين
بظاهرهما على اقسام ثلثة احدها ما يكون متوقفا على تاويلهما معا والثاني ما يتوقف على تاويل
احدهما المعين والثالث ما يتوقف على تاويل احدهما لا بعينه اما الاول فهو الذي تقدم انه مخالف للدليل
والنص والاجماع واما الثاني فهو تعارض النص والظاهر الذي تقدم انه ليس بتعارض في الحقيقة
واما الثالث فمن امثلة العام والخاص من وجه حيث يحصل الجمع بتخصيص احدهما مع بقاء الاخر على
ظاهره ومثل قوله اغتسل يوم الجمعة بناء على ان ظاهر الصيغة الوجوب وقوله ينبغي غسل الجمعة بناء
على ظهور هذه المادة في الاستحباب فان الجمع يحصل برفع اليد عن ظاهر احدهما وح فان كان لاحد الظاهرين
مزية وقوة على الاخر بحيث لو اجتمعا في كلام واحد او اتصلا في كلامين لمتكلم واحد تعين العمل
بالاظهر وصرف الظاهر الى ما لا يخالفه كان حكم هذا حكم القسم الثاني في انه اذا تعبد بصدور الاظهر
يصير قرينة صارفة للظاهر من دون عكس نعم الفرق بينه وبين القسم الاول ان التعبد بصدور النص
لا يمكن الا بكونه صارفا عن الظاهر ولا معنى له غير ذلك ولذا ذكرنا دوران الامر فيه بين طرح دلالة الظاهر
وطرح سند النص وفيما نحن فيه يمكن التعبد بصدور الاظهر وابقاء الظاهر على حاله وصرف الاظهر
لان كلا من الظهورين مستند الى اصالة الحقيقة الا ان العرف يرجحون احد الظهورين على الاخر
فالتعارض موجود والترجيح بالعرف بخلاف النص والظاهر واما لو لم يكن لاحد الظاهرين مزية على الاخر
فالظاهر ان الدليل المتقدم في الجمع وهو ترجيح التعبد بالصدور على اصالة الظهور غير جار هنا اذ لو جمع
بينهما وحكم باعتبار سندهما وبان احدهما لا بعينه مأول لم يترتب على ذلك ازيد من الاخذ بظاهر
احدهما اما من باب عروض الاجمال لهما بتساقط اصالتي الحقيقة في كل منهما لاجل التعارض فيعمل
بالاصل الموافق لاحدهما واما من باب التخيير في الاخذ بواحد من اصالتي الحقيقة على اضعف الوجهين
في حكم تعارض الاحوال اذا تكافئت وعلى كل تقدير يجب طرح احدهما نعم يظهر الثمرة في اعمال المرجحات السندية
في هذا القسم اذ على العمل بقاعدة الجمع يجب ان يحكم بصدورهما واجمالهما كمقطوعي الصدور بخلاف ما اذا
ادرجناه فيما لا يمكن الجمع فانه يرجع فيه الى المرجحات اذ لا محصل للعمل بهما على ان يكونا مجملين ويرجع الى الاصل
الموافق لاحدهما ليكون حاصل الامر بالتعبد بهما ترك الجمع بينهما والاخذ بالاصل المطابق لاحدهما ويؤيد
ذلك بل يدل عليه ان الظاهر من العرف دخول هذا القسم في الاخبار العلاجية الامرة بالرجوع الى المرجحات
لكن يوهنه ان اللازم ح بعد فقد المرجحات التخيير بينهما كما هو صريح تلك الاخبار مع ان الظاهر من سيرة
العلماء عدا ما سيجيء من الشيخ ره في العدة والاستبصار في مقام الاستنباط التوقف والرجوع
الى الاصل المطابق لاحدهما الا ان يقال ان هذا من باب الترجيح بالاصل فيعملون بما يطابق الاصل

منهما الا

الخاص والا امكن دفع اليد عن ظهوره واخراجه عن الخصوص بقرينة صاحبه فلنرجع الى ما نحن بصدده من
ترجيح حكومة الادلة الظنية مع الاصول فنقول قد جعل الشارع مثلا للشيء المحتمل للحل والحرمة حكما شرعيا
اعني الحل ثم حكم بان الامارة الفلانية كخبر العادل الدال على حرمة العصير حجة بمعنى انه لا يعبأ باحتمال مخالفة
مؤداه للواقع فاحتمال حلية العصير المخالف للامارة بمنزلة العدم لا يترتب عليه حكم شرعي كان يترتب
عليه لولا هذه الامارة وهو ما ذكرنا من الحكم بالحلية الظاهرية فمؤدى الامارات بحكم الشارع كالمعلوم
لا يترتب عليه الاحكام الشرعية المجعولة للمجهولات ثم ان ما ذكرنا من الورود والحكومة جار في الاصول
اللفظية ايضا فان اصالة الحقيقة او العموم معتبرة اذا لم يعلم هناك قرينة على المجاز فان كان المخصص
مثلا دليلا علميا كان واردا على الاصل المذكور فالعمل بالنص القطعي في مقابل الظاهر كالعمل بالدليل
العلمي في مقابل الاصل العملي وان كان المخصص ظنيا معتبرا كان حاكما على الاصل لان معنى حجية الظن جعل
احتمال مخالفة مؤداه للواقع بمنزلة العدم في عدم ترتب ما كان يترتب عليه من الاثر لولا حجية هذه الامارة
وهو وجوب العمل بالعموم فان الواجب عرفا وشرعا العمل بالعموم عند احتمال وجود المخصص وعدمه فعدم
العبرة باحتمال عدم التخصيص الغاء للعمل بالعموم فثبت ان النص وارد على اصالة الحقيقة في الظاهر اذا كان
قطعيا من جميع الجهات وحاكم عليه اذا كان ظنيا في الجملة كالخاص الظني السند مثلا ويحتمل ان يكون الظني ايضا
واردا بناء على كون العمل بالظاهر عرفا وشرعا معلقا على عدم التعبد بالتخصيص فحالها حال الاصول
العقلية فتامل هذا كله على تقدير كون اصالة الظهور من حيث اصالة عدم القرينة واما اذا كان من جهة الظن النوعي
الحاصل بارادة الحقيقة الحاصل من الغلبة او من غيرها فالظاهر ان النص وارد عليها مطلقا وان كان النص ظنيا
لان الظاهر ان دليل حجية الظن الحاصل بارادة الحقيقة الذي هو مستند اصالة الظهور مقيد بصورة عدم
وجود ظن معتبر على خلافه فاذا وجد ارتفع موضوع ذلك الدليل نظير ارتفاع موضوع الاصل بالدليل
ويكشف عما ذكرنا انا لم نجد ولا نجد من انفسنا موردا يقدم فيه العام من حيث هو على الخاص وان
فرض كونه اضعف الظنون المعتبرة فلو كان حجية ظهور العام غير معلق على عدم الظن المعتبر على
خلافه لوجد مورد نفرض فيه اضعفية مرتبة ظن الخاص من ظن العام حتى يقدم عليه او مكافئته له حتى
يتوقف مع انا لم نسمع موردا يتوقف في مقابلة العام من حيث هو والخاص فضلا عن ان يرجح عليه نعم لو فرض
الخاص ظاهرا ايضا خرج عن النص وصار من باب تعارض الظاهرين فربما يقدم العام وهذا نظير ظن الاستصحاب
على القول به فانه لم يسمع مورد يقدم الاستصحاب على الامارة المعتبرة المخالفة له فيكشف عن ان افادته
للظن او اعتبار ظنه النوعي مقيد بعدم ظن اخر على خلافه فافهم ثم ان التعارض على ما عرفت من تعريفه
لا يكون في الادلة القطعية لان حجيتها انما هي من حيث صفة القطع والقطع بالمتنافيين او باحدهما مع الظن
بالاخر غير ممكن ومنه يعلم عدم وقوع التعارض بين الدليلين يكون حجيتهما باعتبار صفة الظن الفعلي لان
اجتماع الظنين بالمتنافيين محال فاذا تعارض سببان للظن الفعلي فان بقي الظن في احدهما فهو المعتبر والا تساقطا
وقولهم ان التعارض لا يكون الا في الظنين يريدون به الدليلين المعتبرين من حيث افادة نوعهما الظن وانما

اطلقوا القول في ذلك لان اغلب الامارات بل جميعها عند جل العلماء بل ما عدى جمع ممن قارب عصرنا معتبرة من هذه الحيثية لا لافادة الظن الفعلي بحيث يناط الاعتبار به ومثل هذا في القطعيات غير موجود اذ ليس هنا ما يكون اعتباره من باب افادة نوعه للقطع لان هذا يحتاج الى جعل الشارع فيدخل في الادلة الغير القطعية اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان الكلام في احكام التعارض يقع في مقامين لان المتعارضين اما ان يكون لاحدهما مرجح على الاخر واما ان لا يكون بل يكونان متعادلين متكافئين وقبل الشروع في بيان حكمها لا بد من الكلام في القضية المشهورة وهي ان الجمع بين الدليلين مهما امكن اولى من الطرح والمراد بالطرح على الظاهر المصرح به في كلام بعضهم وفي معقد اجماع بعض اخر اعم من طرح احدهما المرجح في الاخر فيكون الجمع مع التعادل اولى من التخيير ومع وجود المرجح قال الشيخ ابن ابي جمهور الاحسائي في عوالي اللئالي على ما حكي عنه ان كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث عن معناهما وكيفية دلالة الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التاويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم تتمكن من ذلك ولم يظهر لك جهة فارجع الى العمل بهذا الحديث واشار بهذا الى مقبولة عمر بن حنظلة انتهى واستدل عليه تارة بان الاصل في الدليلين الاعمال فيجب الجمع بينهما بما بهما امكن لاستحالة الترجح من غير مرجح واخرى بان دلالة اللفظ على تمام معناه اصلية وعلى جزئه تبعية وعلى تقدير الجمع يلزم اهمال دلالة تبعية وهو اولى مما يلزم على تقدير عدمه وهو اهمال دلالة اصلية ولا يخفى ان العمل بهذه القضية على ظاهرها يوجب سد باب الترجيح والمرجح في الفقه كما لا يخفى ولا دليل عليه بل الدليل على خلافه من الاجماع والنص اما عدم الدليل عليه فلان ما ذكر من ان الاصل في الدليل الاعمال مسلم لكن المفروض عدم امكانه في المقام فان العمل بقوله ثمن العذرة سحت وقوله لا بأس ببيع العذرة على ظاهرهما غير ممكن والا لم يكونا متعارضين واخراجهما عن ظاهرهما بحمل الاول على عذرة غير ماكول اللحم والثاني على عذرة ماكول اللحم ليس عملا بهما اذ كما يجب مراعاة السند في الرواية والتعبد بصدورها اذا اجتمعت شرائط الحجية كذلك يجب التعبد بارادة المتكلم ظاهر الكلام المفروض وجوب التعبد بصدوره اذا لم يكن هناك قرينة صارفة ولا ريب ان التعبد بصدور احدهما المعين اذا كان هناك مرجح والمخير اذا لم يكن ثابت على تقدير الجمع وعدمه فالتعبد بظاهره واجب كما ان التعبد بصدور الاخر ايضا واجب فيدور الامر بين عدم التعبد بصدور ما عدا الواحد المتفق على التعبد به وبين عدم التعبد بظاهر الواحد المتفق على التعبد به ولا اولوية للثاني بل قد يتخيل العكس فيه من حيث ان في الجمع ترك التعبد بظاهرين وفي طرح احدهما ترك التعبد بسند واحد لكنه فاسد من حيث ان ترك التعبد بظاهر ما لم يثبت التعبد بصدوره ولم يحرز كونه صادرا عن المتكلم وهو ما عدى الواحد المتيقن العمل به ليس مخالفا للاصل بل التعبد غير معقول اذ لا ظاهر حتى يتعبد به ومما ذكرنا يظهر فساد توهم انه اذا عملنا بدليل حجية الامارة فيهما وقلنا بان الخبرين معتبران سندا فيصيران كمقطوعي الصدور ولا اشكال ولا خلاف في انه اذا وقع التعارض بين ظاهري مقطوعي الصدور كآيتين او متواترين وجب

تاويلهما

منهما الا بالاصل المطابق لاحدهما ومع مخالفتهما للاصل فللازم التخيير على كل تقدير غاية الامر ان التخيير شرعي ان قلنا بدخولهما في عموم الاخبار وعقلي على القول به في مخالفي الاصل ان لم نقل وقد يفصل بين ما اذا كان لكل من الظاهرين مورد سليم عن المعارض كالعامين من وجه حيث ان مادة الافتراق في كل منهما سليم عن المعارض وبين غيره كقوله اغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة فيرجح الجمع على الطرح في الاول لوجوب العمل بكل منهما في الجملة فيستبعد الطرح في مادة الاجتماع بخلاف الثاني وسيجيء تتمة الكلام انشاء الله تعالى بقي في المقام ان شيخنا الشهيد الثاني قده فرع في تمهيده على قضية اولوية الجمع الحكم بتنصيف دار تداعياها وهي بيدهما او لا بيد لاحدهما واقاما بينة انتهى المحكي عنه ولو خص المثال بالصورة الثانية لم يرد عليه ما ذكر المحقق القمي ره وان كان فيه ايضا لا يخلو عن مناقشة يظهر بالتامل وكيف كان فالاولى التمثيل لها بما اشبهها مثل حكمهم بوجوب العمل بالبينات في تقويم المعيب والصحيح وكيف كان فالكلام في مستند اولوية الجمع بهذا النحو اعني العمل بكل من الدليلين في بعض مدلولهما المستلزم للمخالفة القطعية لمقتضى الدليلين لان الدليل الواحد لا يتبعض في الصدق والكذب ومثل هذا غير جار في ادلة الاحكام الشرعية والتحقيق ان العمل بالدليلين بمعنى الحركة والسكون على طبق مدلولهما غير ممكن مطلقا فلا بد على القول بعموم القضية المشهورة من العمل على وجه يكون فيه جمع بينهما من جهة وان كان طرحا من جهة اخرى في مقابل طرح احدهما راسا والجمع في ادلة الاحكام عندهم بالعمل بهما من حيث الحكم بصدقهما وان كان فيه طرح لهما من حيث ظاهرهما وفي مثل تعارض البينات ذلك لعدم تأتي التأويل في ظاهر كلمات الشهود فهي بمنزلة النصين المتعارضين انحصر وجه الجمع في التبعيض فيهما من حيث التصديق بان يصدق كل من المتعارضين في بعض ما يخبر به فمن اخبر بان هذا كله لزيد نصدقه في نصف الدار وكذا من شهد بان قيمة هذا الشيء صحيحا كذا ومعيبا كذا نصدقه في قيمته ان كل نصف منه منضما الى نصفه الاخر نصف القيمة وهذا النحو غير ممكن في الاخبار لان مضمون خبر العادل اعني صدور هذا القول الخاص من الامام عليه السلام غير قابل للتبعيض بل هو نظير تعارض البينات في الزوجية او النسب نعم قد يتصور التبعيض في ترتيب الاثار على تصديق العادل اذا كان كل من الدليلين عاما ذا افراد فيؤخذ بقوله في بعضها وبقول الاخر في بعضها فيكرم بعض العلماء ويهين بعضهم فيما اذا ورد اكرم العلماء وورد ايضا اهن العلماء سواء كانا نصين بحيث لا يمكن التجوز في احدهما او ظاهرين فيمكن الجمع بينهما على وجه التجوز وعلى طريق التبعيض الا ان المخالفة القطعية في الاحكام الشرعية لا يرتكب في واقعة واحدة لان الحق فيها للشارع ولا يرضى بالمعصية القطعية مقدمة للعلم بالاطاعة فيجب اختيار احدهما وطرح الاخر بخلاف حقوق الناس فان الحق فيها لمتعدد فالعمل في البعض في كل منهما جمع بين الحقين من غير ترجيح لاحدهما على الاخر بالدواعي النفسانية فهو اولى من الاهمال الكلي لاحدهما وتفويض تعيين ذلك الى اختيار الحاكم ودواعيه النفسانية الغير المنضبطة في الموارد ولاجل هذا يعد الجمع بهذا النحو مصالحة بين الخصمين عند العرف وقد وقع التعبد به في بعض النصوص ايضا فظهر مما ذكرنا ان الجمع في ادلة الاحكام بالنحو المتقدم من تأويل كليهما لا اولوية له اصلا على طرح احدهما والاخذ بالاخر بل الامر بالعكس واما الجمع بين البينات في حقوق الناس فهو وان كان لا اولوية فيه على طرح احدهما بحسب ادلة حجية البينة لانها تدل على وجوب الاخذ بكل منهما في تمام مضمونه فلا فرق في مخالفتهما بين الاخذ

لابكل منهما بل باحدهما او بكل منهما لا في تمام مضمونه بل في بعضه الا ان ما ذكرنا من الاعتبار
لعله يكون مرجحا للثاني على الاول ويؤيده ورود الامر بالجمع بين الحقين بعد التخوي في رواية السكوني المعمول بها
فيمن اودعه رجل درهمين وآخر درهما فامتزجا بغير تفريط وتلف احدهما هذا ولكن الانصاف ان الاصل في
موارد تعارض البينات وشبهها هي القرعة نعم يبقى الكلام في كون القرعة مرجحة للبينة المطابقة لها او مرجعا
بعد تساقط البينتين وكذا الكلام في عموم موارد القرعة او اختصاصها بما لا يكون هناك اصل عملي
كاصالة الطهارة مع احد البينتين وللكلام مورد آخر فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول حيث تبين عدم
تقدم الجمع على الترجيح ولا على التخيير فلابد من الكلام في المقامين الذين ذكرنا ان الكلام في احكام التعارض
يقع فيهما فنقول ان المتعارضين اما ان لا يكون مع احدهما مرجح فيكونان متكافئين متعادلين واما ان يكون مع احدهما
مرجح فالمقام الاول في المتكافئين والكلام فيه اولا في ان الاصل في المتكافئين التساقط وفرضهما كان لم يكونا
اولا ثم اللازم بعد عدم التساقط الاحتياط او التخيير او التوقف والرجوع الى الاصل المطابق لاحدهما دون المخالف لهما
لانه معنى تساقطهما فنقول وبالله المستعان قد يقال بل قد قيل ان الاصل في المتعارضين عدم
حجية احدهما لان دليل الحجية مختص بغير صورة التعارض اما اذا كان اجماعا فلاختصاصه بغير المتعارضين
وليس فيه عموم او اطلاق لفظي يفيد العموم واما اذا كان لفظا فلعدم امكان ارادة المتعارضين من عموم
ذلك اللفظ لانه يدل على وجوب العمل عينا بكل خبر مثلا ولا ريب ان وجوب العمل عينا بكل من المتعارضين
ممتنع والعمل بكل منهما تخييرا لا يدل عليه الكلام اذ لا يجوز ارادة الوجوب العيني بالنسبة الى غير المتعارضين
والتخييري بالنسبة الى المتعارضين من لفظ واحد واما العمل باحدهما الكلي عينا فليس من افراد العام لان
افراده هي المشخصات الخارجية وليس الواحد على البدل فردا آخر بل هو عنوان منتزع منها غير محكوم عليه بحكم
نفس المشخصات بعد الحكم بوجوب العمل بها عينا هذا ولكن ما ذكره من الفرق بين الاجماع والدليل اللفظي لا محصل
ولا ثمرة له فيما نحن فيه لان المفروض قيام الاجماع على ان كلا منهما واجب العمل لولا المانع الشرعي وهو وجوب العمل
بالآخر اذ لا نعني بالمتعارضين الا ما كان كذلك واما ما كان وجود احدهما مانعا عن وجوب العمل بالاخرى فهو خارج عن
موضوع التعارض لان الامارة الممنوعة لا وجوب العمل بها والامارة المانعة ان كانت واجبة العمل تعين العمل بها
لسلامتها عن معارضة الاخرى فهي بوجودها يمنع وجوب العمل بتلك وتلك لا يمنع وجوب العمل بهذه لا
بوجودها ولا بوجوبها فافهم والغرض من هذا التطويل حسم مادة الشبهة التي توهمها بعضهم من ان القدر المتيقن
من ادلة الامارات التي ليس لها عموم لفظي وجوبها مع الخلو عن المعارض فحيث اتضح عدم الفرق في المقام بين
كون ادلة الامارات من العمومات او من قبيل الاجماع فنقول ان الحكم بوجوب الاخذ باحد المتعارضين
في الجملة وعدم تساقطهما ليس لاجل شمول عموم اللفظي لاحدهما على البدل من حيث هذا المفهوم المنتزع لان ذلك غير
ممكن كما تقدم وجهه في بيان الشبهة لكن لما كان امتثال التكليف بالعمل بكل منهما كسائر التكاليف الشرعية والعرفية مشروطا
بالقدرة والمفروض ان كلا منهما مقدور في حال ترك الآخر وغير مقدور مع ايجاد الآخر فكل منهما مع ترك الآخر مقدور
يحرم تركه ويتعين فعله ومع ايجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه فوجوب الاخذ باحدهما نتيجة ادلة وجوب الامتثال والعمل

وهنا

وهنا اما يحكم به بديهة العقل كما في كل واجبين اجتمعا على المكلف ولا مانع من تعيين كل منهما على المكلف
بمقتضى دليله الا تعيين الآخر عليه كذلك سواء كان وجوبهما بامر او وجوب كل منهما بامر واحد يشملهما
الواجبين وليس التخيير لاستعمال الامر في التخيير كما توهم بل من جهة ما عرفت والسر في ذلك انا لو حكمنا
بسقوط كليهما مع امكان احدهما على البدل لم يكن وجوب كل منهما ثابتا بمجرد الامكان ولزوم كون وجوب
كل منهما مشروطا بعدم وجود الآخر وهذا خلاف ما فرضنا من عدم تقييد كل منهما في مقام الامتثال بازيد من القدرة
والحاصل انه اذا امر الشارع بشيء واحد استقل العقل بوجوب الطاعة في ذلك الامر بشرط عدم المانع
العقلي والشرعي واذا امر بشيئين واتفق امتناع ايجادهما في الخارج استقل العقل بوجوب الطاعة في
احدهما لا بعينه لانها ممكنة فيقبح تركها لكن هذا كله على تقدير ان يكون العمل بالخبر من باب السببية
بان يكون قيام الخبر على وجوب فعل واقعا سببا شرعيا لوجوبه ظاهرا على المكلف فيصير المتعارضان من قبيل
السببين المتزاحمين فيلغى احدهما مع وجود وصف السببية فيه لاعمال الآخر كما في كل واجبين متزاحمين اما
لو جعلناها من باب الطريقية كما هو ظاهر ادلة حجية الاخبار بل غيرها من الامارات بمعنى ان الشارع لاحظ
الواقع وامر بالتوصل اليه من هذا الطريق لغلبة ايصالها الى الواقع فالمتعارضان لا يصيران من قبيل
الواجبين المتزاحمين للعلم بعدم ارادة الشارع سلوك الطريقين معا لان احدهما مخالف للواقع
فلا يكونان طريقين الى الواقع ولو فرض محالا امكان العمل بهما كما يعلم ارادته لكل من المتزاحمين
في نفسه لو فرض امكان الجمع مثلا لو فرضنا ان الشارع لاحظ كون الخبر غالب الايصال الى الواقع
فامر بالعمل به في جميع الموارد لعدم المايز بين الفرد الموصل منه وغيره فاذا تعارض خبران جامعان للشرائط
الحجية لم يعقل بقاء تلك المصلحة في كل منهما بحيث لو امكن الجمع بينهما اراد الشارع ادراك المصلحتين
بل وجود تلك المصلحة في كل منهما بخصوصه مقيد بعدم معارضته بمثله ومن هنا يتجه الحكم حينئذ
بالتوقف لا بمعنى ان احدهما المعين واقعا طريق ولا نعلمه بعينه كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين بل
بمعنى ان شيئا منهما ليس طريقا في مؤداه بالخصوص ومقتضاه الرجوع الى الاصول العملية ان لم يرجح بالاصل
الخبر المطابق له بكل منهما العدم كونهما طريقين فيتساقطان من حيث جواز العمل وان قلنا بانه مرجح خرج
عن مورد الكلام اعني التكافؤ فلابد من فرض الكلام فيما لم يكن اصل مع احدهما فيتساقطان من حيث جواز العمل بكل منهما
لعدم كونهما طريقين كما ان التخيير مرجعه الى التساقط من حيث وجوب العمل هذا ما يقتضيه القاعدة في مقتضى
وجوب العمل بالاخبار من حيث الطريقية الا ان الاخبار المستفيضة بل المتواترة قد دلت على عدم التساقط مع
فقد المرجح فاذا لم يحكم بالتساقط فهل الحكم بالتخيير او العمل بما طابق منهما الاحتياط او بالاحتياط
ولو كان مخالفا لهما كالجمع بين الظهر والجمعة مع تصادم ادلتهما وكذا بين القصر والاتمام وجوه المشهور
وهو الذي عليه جمهور المجتهدين الاول للاخبار المستفيضة بل المتواترة الدالة عليه ولا يعارضها
ما في مرفوعة زرارة الآتية المحكية عن غوالي اللئالي الدالة على الوجه الثاني من الوجوه الثلثة وهي ضعيفة
جدا وقد طعن في ذلك التأليف وفي مؤلفه المحدث البحراني قدس سره في مقدمات الحدائق

اخبار التوقف الدالة على الوجه الثالث من حيث ان التوقف في الفتوى يستلزم الاحتياط في
العمل كما فيما لا نص فيه فهي محمولة على صورة التمكن من الوصول الى الامام ع كما يظهر من بعضها
فيظهر منها ان المراد ترك العمل وارجاء الواقعة الى لقاء الامام ع لا العمل فيها بالاحتياط ثم ان
حكم الشارع في تلك الاخبار بالتخيير في تكافؤ الخبرين لا يدل على كون حجية الاخبار من باب
السببية والا لاوجب التوقف لقوة احتمال ان يكون التخيير حكما ظاهريا عمليا في مورد التوقف
لا حكما واقعيا ناشئا من تزاحم الواجبين بل الاخبار المشتملة على الترجيحات وتعليلها بالاقربية الى الصدق
شاهد على ما استظهرناه من كون حجية الاخبار من باب الطريقية بل هو امر واضح ومراد
من جعلها من باب الاسباب عدم اناطتها بالظن الشخصي كما يظهر من صاحب المعالم ره في تقرير دليل
الانسداد ثم ان المحكي عن جماعة بل قيل انه مما لا خلاف ان التعادل ان وقع للمجتهد في عمل نفسه كان
مخيرا في عمل نفسه وان وقع للمفتي لاجل الافتاء فحكمه ان يخير المستفتي فيتخير في العمل كالمفتي
ووجه الاول واضح واما وجه الثاني فلان نصب الشارع للامارات وطريقيتها يشمل
المجتهد والمقلد الا ان المقلد عاجز عن القيام بشروط العمل بالادلة من حيث تشخيص مقتضاها ودفع
موانعها فاذا اثبت ذلك المجتهد واثبت جواز العمل لكل من الخبرين المتكافئين المشترك بين المقلد و
المجتهد تخير المقلد كالمجتهد ولان ايجاب مضمون احد الخبرين على المقلد لم يقم دليل عليه فهو تشريع
ويحتمل ان يكون التخيير للمفتي فيفتي بما اختار لانه حكم للمتحير وهو المجتهد ولا يقاس هذا بالشك الحاصل
للمجتهد في بقاء الحكم الشرعي مع ان حكمه وهو البناء على الحالة السابقة مشترك بينه وبين المقلد
لان الشك هناك في نفس الحكم الفرعي المشترك وله حكم مشترك والتحير هنا في الطريق الى الحكم
فعلاجه بالتخيير مختص بمن يتصدى لتعيين الطريق كما ان العلاج بالترجيح مختص به فلو فرضنا ان راوي احد الخبرين
عند المقلد اعدل واوثق من الاخر لانه اخبر واعرف به مع تساويهما عند المجتهد او انعكاس الامر عنده فلا عبرة
بنظر المقلد وكذا لو فرضنا تكافؤ قول اللغويين في معنى لفظ الرواية فالعبرة بتحير المجتهد لا تحير المقلد بين حكم
يتفرع على احد القولين واخر يتفرع على الاخر والمسئلة محتاجة الى التامل وان كان وجه المشهور اقوى هذا
حكم المفتي واما الحاكم والقاضي فالظاهر كما عن جماعة انه يتخير احدهما فيقضي به لان القضاء والحكم عمل له
لا للغير فهو المخير ولما عن بعض من ان تخير المتخاصمين لا يرفع معه الخصومة ولو حكم على طبق احدى الامارتين
في واقعة فهل له الحكم على طبق الاخرى في واقعة اخرى المحكي عن العلامة ره وغيره الجواز بل حكي نسبته الى المحققين
لما عن النهاية من انه ليس في العقل ما يدل على خلاف ذلك ولا يستبعد وقوعه كما لو تغير اجتهاده الا
ان يدل دليل شرعي خارج على عدم جوازه كما روي ان النبي ص قال لابي بكر لا تقض في الشيء الواحد بحكمين
مختلفين اقول يشكل الجواز لعدم الدليل عليه لان دليل التخيير ان كان الاخبار الدالة عليه فالظاهر
انها مسوقة لبيان وظيفة المتحير في ابتداء الامر فلا اطلاق فيها بالنسبة الى حال المتحير بعد الالتزام باحدهما
واما العقل الحاكم بعدم جواز طرح كليهما فهو ساكت من هذه الجهة والاصل عدم حجية الاخر بعد الالتزام

باحدهما

باحدهما كما تقرر في دليل عدم جواز العدول عن فتوى مجتهد الى مثله نعم لو كان الحكم بالتخيير في المقام من باب
تزاحم الواجبين كان الاقوى استمراره لان المقتضي له في السابق موجود بعينه بخلاف التخيير الظاهري
في تعارض الطريقين فان احتمال التعيين فيما التزمه قائم بخلاف التخيير الواقعي فتامل واستصحاب التخيير غير
جار لان الثابت سابقا ثبوت الاختيار لمن لم يتخير فاثباته لمن اختار والتزم اثبات للحكم في غير موضوعه
الاول وبعض المعاصرين ره استجود هنا كلام العلامة ره مع انه منع من العدول عن امارة الى اخرى وعن
مجتهد الى اخر فتدبر ثم ان حكم التعادل في الامارات المنصوبة في غير الاحكام كما في اقوال اهل اللغة
واهل الرجال يوجب التوقف لان الظاهر اعتبارها من حيث الطريقية الى الواقع لا السببية المحضة
وان لم يكن منوطا بالظن الفعلي وقد عرفت ان اللازم في تعادل ما هو من هذا القبيل التوقف والرجوع
الى ما يقتضيه الاصل في ذلك المقام الا انه ان جعلنا الاصل من المرجحات كما هو المشهور وسيجيء
لم يتحقق التعادل بين الامارتين الا بعد عدم موافقة شيء منهما للاصل والمفروض عدم جواز الرجوع
الى الثالث لانه طرح للامارتين فالاصل الذي يرجع اليه هو الاصل في المسئلة المتفرعة على مورد
التعارض كما لو فرضنا تعادل اقوال اهل اللغة في معنى الغناء او الصعيد او الجذع من الشاة
في الاضحية فانه يرجع الى الاصل في المسئلة الفرعية بقي هنا ما يجب التنبيه عليه خاتمة للتخيير
ومقدمة للترجيح وهو ان الرجوع الى التخيير غير جائز الا بعد الفحص التام عن المرجحات لان ماخذ
التخيير ان كان هو العقل الحاكم بان عدم امكان الجمع في العمل لا يوجب الا طرح البعض فهو لا
يستقل بالتخيير في الماخوذ والمطروح الا بعد عدم مزية في احدهما اعتبرها الشارع في العمل والحكم
بعدمها لا يمكن الا بعد القطع بالعدم او الظن المعتبر او اجراء اصالة العدم التي لا تعتبر فيما له
دخل في الاحكام الشرعية الكلية الا بعد الفحص التام مع ان اصالة العدم لا تجدي في استقلال
العقل بالتخيير كما لا يخفى وان كان ماخذه الاخبار فالمتراءى منها من حيث سكوت بعضها عن جميع
المرجحات وان كان جواز الاخذ بالتخيير ابتداء الا انه يكفي في تقييدها دلالة بعضها الاخر على وجوب
الترجيح ببعض المرجحات المذكورة فيها المتوقف على الفحص عنها المتممة فيما لم يذكر فيها من المرجحات
المعتبرة بعدم القول بالفصل بينها منها هذا مضافا الى لزوم الهرج والمرج نظير ما يلزم من العمل
بالاصول العملية واللفظية قبل الفحص هذا مضافا الى الاجماع القطعي بل الضرورة من كل من يرى
وجوب العمل بالراجح من الامارتين فان الخلاف وان وقع من جماعة في وجوب العمل بالراجح من الامارتين
وعدم وجوبه لعدم اعتبار الظن في احد الطرفين الا ان من اوجب العمل بالراجح اوجب الفحص عنه ولم يجعله
واجبا مشروطا بالاطلاع عليه وح فيجب على المجتهد الفحص التام عن وجود المرجح لاحدى الامارتين
المقام الثاني في التراجيح الترجيح تقديم احدى الامارتين على الاخرى في العمل لمزية لها عليها بوجه من
الوجوه وفيه مقامات الاول في وجوب ترجيح احد الخبرين بالمزية الداخلية او الخارجية الموجودة
فيه الثاني في ذكر المزايا المنصوصة والاخبار الواردة الثالث في وجوب الاقتصار عليها

او التعدي الى غيرها **الرابع** في بيان المرجحات من الداخلية والخارجية **اما المقام الاول** فالمشهور فيه
وجوب الترجيح وحكي عن جماعة منهم الباقلاني والجبائيان عدم الاعتبار بالمزية وجريان حكم
التعادل ويدل على المشهور مضافا الى الاجماع المحقق والسيرة القطعية والمحكية عن الخلف و
السلف وتواتر الاخبار بذلك ان حكم المتعارضين من الادلة على ما عرفت بعد عدم جواز
طرحهما معا اما التخيير لو كانت الحجية من باب الموضوعية والسببية واما التوقف لو كانت حجيتهما من باب
الطريقية ومرجع التوقف ايضا الى التخيير اذا لم يجعل الاصل من المرجحات وفرضنا الكلام في مخالفي الاصل و
التخيير اما بالنقل واما بالعقل اما النقل فقد قيد فيه التخيير بفقد المرجح وبه يقيد ما اطلق فيه التخيير واما
العقل فلا يدل على التخيير بعد احتمال اعتبار الشارع للمزية وتعيين العمل بذيها ولا يندفع هذا الاحتمال
باطلاق ادلة العمل بالاخبار لانها في مقام تعيين العمل بكل من المتعارضين مع الامكان لكن صورة التعارض
ليست من صور امكان العمل بكل منهما والا لتعين العمل بكليهما والعقل انما يستفيد من ذلك الحكم المعلق
بالامكان عدم جواز طرح كليهما مع امكان الاخذ باحدهما لا التخيير بينهما وانما يحكم بالتخيير بضميمة ان تعيين
احدهما ترجيح بلا مرجح فان استقل بعدم المرجح حكم بالتخيير لانها نتيجة عدم امكان الجمع وعدم جواز الطرح
وعدم وجود المرجح لاحدهما وان لم يستقل بالمقدمة الثالثة توقف عن التخيير فيكون العمل بالراجح معلوم
الجواز والعمل بالمرجوح مشكوكا فان قلت اولا ان كون الشيء مرجحا مثل كون الشيء دليلا يحتاج الى دليل
لان التعبد بخصوص الراجح اذا لم يعلم من الشارع كان الاصل عدمه بل العمل به مع الشك يكون تشريعا
كالتعبد بما لم يعلم حجيته وثانيا انه اذا دار الامر بين وجوب احدهما على التعيين واحدهما على البدل فالاصل براءة الذمة
عن خصوص الواحد المعين كما هو مذهب جماعة في مسئلة دوران المكلف به بين التخيير والتعيين قلت اما كون الترجيح
كالحجية امرا يجب وروده من الشارع مسلم الا ان الالتزام بالعمل بما علم جواز العمل به من الشارع
الالتزام الى لزوم الشارع ليس بالتعبد بان الالتزام بالعمل بالراجح نظرا الى الاحتياط بالالتزام ما دل الامارة غير المعتبرة على وجوبه
واما ادراج المسئلة في مسئلة دوران المكلف به بين احدهما المعين واحدهما على البدل ففيه انه لا ينفع بعد ما اخترنا
في تلك المسئلة وجوب الاحتياط وعدم جريان قاعدة البراءة والاولى منع اندراجها في تلك المسئلة لان مرجع الشك
في المقام الى الشك في جواز العمل بالمرجوح ولا ريب ان مقتضى القاعدة المنع ما لم يعلم جواز العمل به من الامارات وهي ليست
مختصة بما اذا شك في اصل الحجية ابتداء بل تشمل ما اذا شك في الحجية الفعلية مع احراز الحجية الشأنية فان المرجوح وان كان
حجة في نفسه الا ان حجيته فعلا مع معارضة الراجح بمعنى جواز العمل به فعلا غير معلوم فالاخذ به والفتوى بمؤداه تشريع
محرم بالادلة الاربعة هذا والتحقيق انا ان قلنا بان العمل باحد المتعارضين في الجملة مستفاد من حكم الشارع به بدليل الاجماع والاخبار
العلاجية كان اللازم الالتزام بالراجح وطرح المرجوح وان قلنا باصالة البراءة عند دوران الامر في المكلف به بين التعيين والتخيير
لما عرفت من ان الشك في جواز العمل بالمرجوح فعلا ولا ينفع وجوب العمل به عينا في نفسه مع قطع النظر عن المعارض فهو كما انه
لم يثبت حجيتها اصلا وان لم نقل بذلك بل قلنا بما اخترناه من ان الاصل التوقف بناء على اعتبار الاخبار من باب الطريقية و
الكشف الغالبي عن الواقع فلا دليل على وجوب الترجيح بمجرد قوة في احد الخبرين لان كلا منهما جامع لشرائط الطريقية

والتمانع

والتمانع يحصل بمجرد ذلك فيجب الرجوع الى الاصول الموجودة في تلك المسئلة اذا لم يخالف كلا
المتعارضين فرفع اليد عن مقتضى الاصل المحكم في كل ما لم يكن طريق فعلي على خلافه بمجرد مزية لم يعتبر
فعليتها لاشتمال المعارض الموافق للاصل والمزية الموجودة لم يثبت تاثيرها في دفع المعارض وتوهم
استقلال العقل بوجوب العمل باقرب الطريقين الى الواقع وهو الراجح مدفوع بان ذلك انما هو فيما
كان بنفسه طريقا كالامارات المعتبرة لمجرد افادة الظن واما الطرق المعتبرة شرعا من حيث افادة
نوعها الظن وليس اعتبارها منوطا بالظن فالمتعارضان المفيدان بالنوع للظن في نظر الشارع سواء
وما نحن فيه من هذا القبيل لان المفروض ان المعارض المرجوح لم يسقط من الحجية الشأنية كما يخرج
الامارة المعتبرة بوصف الظن عن الحجية اذا كان معارضها اقوى وبالجملة فاعتبار قوة الظن
في الترجيح في تعارض ما لم يناط اعتباره بافادة الظن او بعدم الظن على الخلاف لا دليل عليه وان قلنا
بالتخيير بناء على اعتبار الاخبار من باب السببية والموضوعية فالمستفاد بحكم العقل من دليل
وجوب العمل بكل من المتعارضين مع الامكان كون وجوب العمل بكل منهما عينا مانعا عن وجوب
العمل بالاخر كذلك ولا تفاوت بين الوجوبين في المانعية قطعا ومجرد مزية احدهما على الاخر بما يرجع الى
اقربيته الى الواقع لا يوجب كون وجوب العمل بالراجح مانعا عن العمل بالمرجوح دون العكس لان المانع بحكم
العقل هو مجرد الوجوب المفروض وجوده في المرجوح وليس في هذا الحكم العقلي اهمال واجمال وواقع
مجهول حتى يحتمل تعيين الراجح ووجوب طرح المرجوح وبالجملة فحكم العقل بالتخيير نتيجة وجوب العمل بكل
منهما في حد ذاته وهذا الكلام مطرد في كل واجبين متزاحمين نعم لو كان الوجوب في احدهما اكد والمطلوبية
فيه اشد استقل العقل عند التزاحم بوجوب ترك غيره وكون وجوب الاهم مزاحما لوجوب غيره من دون
عكس وكذا لو احتمل الاهمية في احدهما دون الاخر وما نحن فيه ليس كذلك قطعا فان وجوب العمل
بالراجح من الخبرين ليس اكد من وجوب العمل بغيره هذا وقد عرفت مما تقدم انا لا نقول باصالة التخيير في
تعارض الاخبار بل ولا غيرها من الادلة بناء على ان الظاهر من ادلتها وادلة حكم تعارضها كونها من باب
الطريقية ولازمه التوقف والرجوع الى الاصل المطابق لاحدهما او احدهما المطابق للاصل الا ان الدليل
الشرعي دل على وجوب العمل باحد المتعارضين في الجملة وحيث كان ذلك بحكم الشرع فالمتيقن من التخيير
هو صورة تكافؤ الخبرين اما مع مزية احدهما على الاخر من بعض الجهات فالمتيقن هو جواز العمل
بالراجح واما العمل بالمرجوح فلم يثبت فلا يجوز الالتزام فصار الاصل وجوب العمل بالمرجح وهو
اصل ثانوي بل الاصل فيما يحتمل كونه مرجحا الترجيح به الا ان يرد عليه اطلاقات التخيير بناء على وجوب
الاقتصار في تقييدها على ما علم كونه مرجحا وقد يستدل على وجوب الترجيح بانه لولا ذلك لاختل نظم
الاجتهاد بل نظام الفقه من حيث لزوم التخيير بين الخاص والعام والمطلق والمقيد وغيرهما من الظاهر
والنص المتعارضين وفيه ان الظاهر خروج مثل هذه المعارضات عن محل النزاع فان
الظاهر لا يعد معارضا للنص اما لان العمل به لاصالة عدم الصارف المندفع بوجود النص و

واما لان ذلك لا يعد تعارضا في العرف فمحل النزاع في غير ذلك وكيف كان فقد ظهر ضعف القول المزبور وضعف دليله المذكور وهو عدم الدليل على الترجيح بقوة الظن واضعف من ذلك ما حكي عن النهاية من احتجاجه بانه لو وجب الترجيح بين الامارات في الاحكام لوجب عند تعارض البينات والتالي باطل لعدم تقديم شهادة الاربعة على الاثنين واجاب عنه في محكي النهاية والمنية بمنع بطلان التالي وانه يقدم شهادة الاربعة على الاثنين سلمنا لكن عدم الترجيح في الشهادة ربما كان مذهب اكثر الصحابة والترجيح هنا مذهب الجميع انتهى ومرجع الاخير الى انه لولا الاجماع حكمنا بالترجيح في البينات نصا ويظهر ما فيه مما ذكرنا سابقا فانا لو بنينا على ان حجية البينة من باب الطريقية فاللازم مع التعارض التوقف والرجوع الى ما يقتضيه الاصول في ذلك المورد من التحالف او القرعة او غير ذلك ولو بني على حجيتهما من باب السببية والموضوعية فقد ذكرنا انه لا وجه للترجيح بمجرد اقربية احدهما الى الواقع لعدم تفاوت الراجح والمرجوح في الدخول فيما دل على كون البينة سببا للحكم على طبقها وتمانعهما مستند الى مجرد سببية كل منهما كما هو المفروض فجعل احدهما مانعا دون الاخر لا يحتمله العقل ثم انه يظهر من السيد الصدر الشارح للوافية الرجوع في المتعارضين من الاخبار بعد الى التخيير او التوقف والاحتياط وحمل اخبار الترجيح على الاستحباب حيث قال بعد ايراد اشكالات على العمل بظاهر الاخبار ان الجواب عن الكل ما اشرنا اليه من ان الاصل التوقف في الفتوى والتخيير في العمل ان لم يحصل من دليل اخر العلم بعدم مطابقة احد الخبرين للواقع وان الترجيح هو الفضل والاولى ولا يخفى بعده عن مدلول اخبار الترجيح وكيف يحمل الامر بالاخذ بمخالف العامة وطرح ما وافقهم على الاستحباب خصوصا مع التعليل بان الرشد في خلافهم وان قولهم في المسائل مبني على مخالفة امير المؤمنين عليه السلام فيما يسمعونه وكذا الامر بطرح الشاذ النادر وبعدم الاعتناء والالتفات الى حكم غير الاعدل والافقه من الحكمين مع ان في سياق تلك الاخبار المرجحات موافقة الكتاب والسنة ومخالفتها ولا يمكن حمله على الاستحباب فلو حمل غيره عليه لزم التفكيك فتامل وكيف كان فلا شك ان التفصي عن الاشكالات الداعية له الى ذلك اهون من هذا الحمل لو سلمنا دوران الامر بين تقييد اخبار التخيير وبين حمل اخبار الترجيح على الاستحباب فلو لم يكن الاول اقوى وجب التوقف فيجب العمل بالترجيح لما عرفت من ان حكم الشارع باحد المتعارضين اذا كان مرددا بين التخيير والتعيين وجب التزام ما احتمل تعيينه

المقام الثاني في ذكر الاخبار الواردة في احكام المتعارضين وهي اخبار

الاول ما رواه المشايخ الثلثة باسنادهم عن عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة ايحل ذلك قال من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما يأخذه سحتا وان كان حقه ثابتا لانه اخذ بحكم الطاغوت وانما امر الله ان يكفر به قال الله تبارك وتعالى يتحاكمون الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به قلت فكيف يصنعان قال ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا

وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا قد رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله قلت فان كان كل رجل يختار رجلا من اصحابنا فرضينا ان يكونا الناظرين في حقهما فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الاخر قال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذ النادر الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قال قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة فوجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لها بأي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وهذه الرواية الشريفة وان لم تخل عن الاشكال بل الاشكالات من حيث ظهور صدرها في التحكيم لاجل فصل الخصومة وقطع المنازعة فلا يناسبها التعدد ولا غفلة الحكمين عن المعارض الواضح لمدرك حكمه ولا اجتهاد المترافعين وتحريهما في ترجيح مستند احد الحكمين على الاخر ولا جواز الحكم من احدهما بعد حكم الاخر مع ان الظاهر تنافيهما والحاجة الى حكم ثالث ظاهرة بل صريحة في وجوب الترجيح بهذه المرجحات بين الاخبار المتعارضة فان تلك الاشكالات لا تدفع هذا الظهور بل الصراحة اللهم الا ان يرد عليه بعض الاشكالات في ترتب المرجحات فان ظاهر الرواية تقديم الترجيح من حيث صفات الراوي على الترجيح بالشهرة والشذوذ مع ان عمل العلماء قديما وحديثا على العكس على ما يدل عليه المرفوعة الاتية فانهم لا ينظرون عند تعارض المشهور والشاذ الى صفات الراوي اصلا اللهم الا ان يمنع ذلك فان الراوي اذا فرض كونه افقه واصدق واورع لم يبعد ترجيح روايته وان انفرد بها على الرواية المشهورة بين الرواة لكشف اختياره اياها مع فقهه وورعه على اطلاعه على قدح في الرواية المشهورة مثل صدورها تقية او تأويل لم يطلع عليه غيره لكمال فقاهته وتنبهه لدقائق الامور وجهات الصدور نعم مجرد اصدقية الراوي واورعيته لا يوجب ذلك ما لم ينضم اليه الافقهية هذا ولكن الرواية مطلقة فتشمل الخبر المشهور روايته بين الاصحاب حتى بين من هو افقه من هذا المنفرد برواية الشاذ وان كان هو

وحرامنا

افقه من صاحبه المرضي بحكومته مع ان افقهية الحاكم باحدى الروايتين لا تستلزم افقهية جميع
رواتها فقد يكون من عداه مفضولا بالنسبة الى رواة الاخرى الا ان يبدل الرواية على عزة
هاتين الصورتين وبالجملة فهذا ايضا لا يقدح في ظهور الرواية بل صراحتها في وجوب الترجيح
بصفات الراوي وبالشهرة من حيث الرواية وبموافقة الكتاب ومخالفة العامة نعم المذكور في الرواية
الترجيح باجتماع صفات الراوي من العدالة والفقاهة والصداقة والورع لكن الظاهر ارادة
بيان جواز الترجيح بكل منها ولذا لم يسئل الراوي عن صورة وجود بعض الصفات دون بعض
او تعارض الصفات بعضها مع بعض بل ذكر في السؤال انهما معا عدلان مرضيان لا يفضل احدهما
على صاحبه فقد فهم ان الترجيح بمطلق التفاضل وكذا يوجه الجمع بين موافقة الكتاب والسنة
ومخالفة العامة مع كفاية واحدة منها اجماعا **الثاني** ما رواه ابن ابي جمهور الاحسائي في عوالي
اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سئلت ابا جعفر عليه السلام فقلت جعلت فداك يأتي
عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما اخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع
الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مأثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما
عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر ما وافق منهما
العامة فاتركه وخذ بما خالف فان الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع
قال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر قلت فانهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان
له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتأخذ به ودع الآخر **الثالث** ما رواه الصدوق باسناده
عن ابي الحسن الرضا صلوات الله وسلامه عليه في حديث طويل قال فيه فما ورد عليكم من حديثين مختلفين
فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب وما
لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله فما كان في السنة موجودا منهيا عنه نهي
حرام او مأمورا به عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم امر الزام فاتبعوا ما وافق نهي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وامره وما كان في السنة نهي اعافة او كراهة
ثم كان الخبر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكرهه ولم يحرمه فذلك
الذي يسع الاخذ بهما جميعا وبايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد الى
رسول الله صلى الله عليه وآله وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك
ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان
من عندنا **الرابع** ما عن رسالة القطب الراوندي بسنده الصحيح عن الصادق عليه السلام اذا ورد
عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه وان لم تجدوه في كتاب الله
فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه **الخامس**
ما بسنده ايضا عن الحسين بن السري قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا ورد عليكم
حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم **السادس** ما بسنده ايضا عن الحسن بن الجهم في حديث

فلت

قلت له يعني العبد الصالح عليه السلام يروى عن ابي عبد الله عليه السلام شيء ويروى عنه ايضا خلاف ذلك
فبأيهما نأخذ قال خذ بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه **السابع** ما بسنده ايضا
عن محمد بن عبد الله قال قلت للرضا عليه السلام كيف نصنع بالخبرين المختلفين قال اذا ورد عليكم
خبران مختلفان فانظروا ما خالف منهما العامة فخذوه وانظروا ما يوافق اخبارهم فذروه
الثامن ما عن الاحتجاج بسنده عن سماعة بن مهران قال قلت لابي عبد الله عليه السلام يرد علينا
حديثان واحد يأمرنا بالاخذ به والآخر ينهانا قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسئل قلت
لا بد ان نعمل بواحد منهما قال خذ بما فيه خلاف العامة **التاسع** ما عن الكافي بسنده عن المعلى بن خنيس
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن آخركم بأيهما نأخذ قال خذوا به حتى
يبلغكم عن الحي فخذوا بقوله قال ثم قال ابو عبد الله عليه السلام انا والله لا ندخلكم الا فيما يسعكم **العاشر**
ما عنه بسنده الى الحسين بن مختار عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال ارأيتك لو حدثتك بحديث
العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بأيهما كنت تأخذ قال قلت آخذ بالاخير فقال لي رحمك الله تعالى
الحادي عشر ما بسنده الصحيح ظاهرا عن ابي عمرو الكناني عن ابي عبد الله عليه السلام قال يا ابا عمرو أرأيت لو
حدثتك بحديث او افتيتك بفتيا ثم جئت بعد ذلك تسئلني عنه فاخبرتك بخلاف ما كنت اخبرتك او
افتيتك بخلاف ذلك بأيهما كنت تأخذ قلت باحدثهما وادع الآخر قال قد اصبت يا ابا عمرو ابى الله الا ان يعبد سرا اما والله
لئن فعلتم ذلك انه لخير لي ولكم ابى الله لنا في دينه الا التقية **الثاني عشر** ما عنه بسنده الموثق عن محمد
ابن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما بال اقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم لا يتهمون بالكذب فيجيء منكم خلافه قال ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن **الثالث عشر**
ما بسنده الحسن عن ابي حيون مولى الرضا عليه السلام ان في اخبارنا محكما كمحكم القرآن ومتشابها كمتشابه القرآن
فردوا متشابهها الى محكمها ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا **الرابع عشر**
ما عن معاني الاخبار بسنده عن داود بن فرقد قال سمعت ابا عبد الله يقول انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني
كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب وفي هاتين الروايتين
الاخيرتين دلالة على وجوب الترجيح بحسب قوة الدلالة هذا ما وقفنا عليه من الاخبار الدالة على الترجيح اذا
عرفت ما تلونا عليك من الاخبار فلا يخفى عليك ان ظواهرها متعارضة فلا بد من التكلم في علاج
ذلك والكلام في ذلك يقع في مواضع **الاول** ان الظاهر في علاج تعارض مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة
زرارة حيث ان الاولى صريحة في تقديم الترجيح بصفات الراوي على الترجيح بالشهرة والثانية بالعكس وهي و
ان كانت ضعيفة السند الا انها موافقة لسيرة العلماء في باب الترجيح فان طريقتهم مستمرة على تقديم المشهور
على الشاذ والمقبولة وان كانت مشهورة بين العلماء حتى سميت مقبولة الا ان عملهم على طبق المرفوعة وان
كانت شاذة من حيث الرواية حيث لم يوجد مروية في شيء من جوامع الاخبار المعروفة ولم يحكها الا ابن
ابي جمهور عن العلامة مرفوعا الى زرارة الا ان يقال ان المرفوعة تدل على تقديم المشهور رواية على غيره وهي

فان بلغكم عن الحي

باحدثهما وادع الآخر قال م

فخذوه وما خالف كتاب الله

النسخ

هنا المقبولة ولا دليل على الترجيح بالشهرة العملية مع انا نمنع ان عمل المشهور على تقديم الخبر المشهور
روايته على غيره واذا كان الغير اصح منه من حيث صفات الراوي خصوصًا صفة الافقهية ويمكن
ان يقال السؤال لما كان عن الحكمين كان الترجيح فيهما من حيث الصفات فقال عليه السلام الحكم ما
حكم به اعدلهما الخ مع ان السائل ذكر انهما اختلفا في حديثكم ومن هنا اتفق الفقهاء على عدم الترجيح
بين الحكام الا بالفقاهة والورع فالمقبولة نظير رواية داود بن الحصين الواردة في اختلاف
الحكمين من دون تعرض للراوي لكون منشأ اختلافهما الاختلاف في الروايات حيث قال عليه السلام ينظر
واعلمهما واورعهما فينفذ حكمه وح فيكون من الصفات من مرجحات الحكمين نعم لما فرض الراوي
تساويهما ارجعه الامام عليه السلام الى ملاحظة الترجيح في مستندهما وامره بالاجتهاد والعمل في الروايات
على طبق الراجح من الخبرين مع الغاء حكومة الحكمين كليهما فاول المرجحات الخبرية هي الشهرة بين الاصحاب
فينطبق على المرفوعة نعم قد يورد على هذا الوجه ان اللازم على قواعد الفقهاء الرجوع مع تساوي
الحكمين الى اختيار المدعي ويمكن التفصي عنه بمنع جريان هذا الحكم في قاضي التحكيم وكيف كان فهذا التوقف
غير بعيد **الثاني** ان الحديث الثامن وهي رواية الاحتجاج عن سماعة يدل على وجوب التوقف اولا
ثم مع عدم امكانه يرجع الى الترجيح بموافقة العامة ومخالفتهم واخبار التوقف على ما عرفت وستعرف في محمولة
على صورة التمكن من العلم فيدل الرواية على ان الترجيح بمخالفة العامة بل غيرها من المرجحات انما يرجع اليها
بعد العجز عن تحصيل العلم في الواقعة بالرجوع الى الامام كما ذهب اليه بعض وهذا خلاف ظاهر الاخبار الامرة بالرجوع
الرجوع الى المرجحات ابتداء بقول مطلق بل بعضها صريح في ذلك حتى مع التمكن من العلم كالمقبولة الامرة
بالرجوع الى المرجحات ثم بالارجاء حتى يلقى الامام فيكون وجوب الرجوع الى الامام بعد فقد المرجحات
والظ لزوم طرحها لمعارضتها بالمقبولة الراجحة عليها فيبقى اطلاقات الترجيح سليمة **الثالث**
مقتضى القاعدة تقييد الاطلاق بما اقتصر فيها على بعض المرجحات بالمقبولة الا انه قد يستبعد ذلك
لورود تلك المطلقات في مقام الحاجة فلا بد من جعل المقبولة كاشفة عن قرينة متصلة فهم منها
الامام ان مراد الراوي تساوي الروايتين من سائر الجهات كما يحمل اطلاق اخبار التخيير على ذلك
الرابع ان الحديث الثاني عشر الدال على نسخ الحديث بالحديث على تقدير شموله للروايات
الامامية بناء على القول بكشفهم عليهم السلام عن الناسخ الذي اودعه رسول الله صلى الله عليه واله
وسلم عندهم هل هو مقدم على ما في الترجيحات او مؤخر وجهان من ان النسخ من جهات التاويل
التصرف في الظاهر لانه من تخصيص الازمان ولذا ذكروه في تعارض الاحوال وقد مر وسيجي تقديم
الجمع بهذا النحو على الترجيحات الاخر ومن ان النسخ على فرض ثبوته في غاية القلة فلا يعتني به في مقام
الجمع ولا يحكم به العرف فلا بد من الرجوع الى المرجحات الاخر كما اذا امتنع الجمع وسيجي بعض الكلام
في ذلك **الخامس** ان الروايتين الاخيرتين ظاهرتان في وجوب الجمع بين الاقوال الصادرة عن
الائمة صلوات الله عليهم برد المتشابه الى المحكم والمراد بالمتشابه بقرينة قوله ولا تتبعوا متشابهها

فتضلوا

في الهامش: المرجحه
في الهامش: تحصيله؟

فتضلوا هو اللفظ الذي اريد منه ~~الصادرة عن الائمة~~ خلاف ظاهره اذ المتشابه اما المجمل واما المأول
لا معنى للنهي عن اتباع المجمل فالمراد ارجاع الظاهر الى النص والى الاظهر وهذا المعنى لما كان مركوزًا
في اذهان اهل اللسان ولم يحتج الى البيان في الكلام المعلوم الصدور عنهم فلا يبعد ارادة ما يقع
من ذلك في الكلمات المحكية عنهم باسناد الثقات التي تنزل منزلة المعلوم الصدور فالمراد انه
لا يجوز المبادرة الى طرح الخبر المنافي لخبر اخر ولو كان الاخر ارجح منه فاذا امكن رد متشابه منهما الى
المحكم وان الفقيه من تامل في اطراف الكلمات المحكية عنهم ولم يبادر الى طرحها لمعارضتها بما هو ارجح
منها والغرض من الروايتين الحث على الاجتهاد واستفراغ الوسع في معاني الروايات وعدم المبادرة
الى طرح الخبر بمجرد مرجح لغيره عليه **المقام الثالث** في عدم جواز الاقتصار على المرجحات المنصوصة
فنقول اعلم ان حاصل ما يستفاد من مجموع الاخبار بعد الفراغ عن تقديم الجمع المقبول على الطرح
الطرح وبعد ما ذكرنا من ان الترجيح بالاعدلية واخواتها انما هو بين الحكمين مع قطع النظر عن
ملاحظة مستند هما هو ان الترجيح اولا بالشهرة والشذوذ ثم بالاعدلية والاوثقية ثم بمخالفة العامة
ثم بمخالفة ميل الحكام واما الترجيح بموافقة الكتاب والسنة فهو من باب اعتضاد احد الخبرين بدليل
قطعي الصدور ولا اشكال في وجوب الاخذ به وكذا الترجيح بموافقة الاصل ولاجل ما ذكر لم يذكر
ثقة الاسلام رضوان الله عليه في مقام الترجيح في ديباجة الكافي سوى ما ذكر فقال اعلم يا اخي
ارشدك الله انه لا يسع احدا تمييز شيء مما اختلفت الرواية فيه من العلماء عليهم السلام برايه الا على ما
اطلقه العالم عليه السلام بقوله اعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه وقوله
عليه السلام دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم وقوله عليه السلام خذوا بالمجمع عليه فان المجمع
عليه مما لا ريب فيه ونحن لا نعرف من جميع ذلك الا اقله ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من رد علم ذلك كله
الى العالم عليه السلام وقبول ما وسع علينا من الامر فيه بقوله بايهما اخذتم من باب
التسليم وسعكم انتهى ولعله ترك الترجيح بالاعدلية والاوثقية لان الترجيح بذلك مركوز في اذهان
الناس غير محتاج الى التوقيف وحكي عن بعض الاخباريين ان وجه اهمال هذا المرجح كون اخبار كتابه كلها
صحيحة وقوله ولا نعلم من ذلك الا اقله
لان الترجيح مركوز في اذهان الناس غير محتاج الخ اشارة الى ان العلم بمخالفة الرواية للعامة في زمن صدورها
او كونها مجمعا عليها قليل والتعويل على الظن بذلك عار عن الدليل وقوله لا نجد شيئا احوط ولا اوسع
الخ اما اوسعية التخيير فواضح واما وجه كونه احوط مع ان الاحوط التوقف والاحتياط في العمل فلا يبعد
ان يكون من جهة ان في ذلك ترك العمل بالظنون التي لم يثبت الترجيح بها والافتاء بكون مضمونها هو
حكم الله لا غير وتقييد اطلاقات التخيير والتوسعة من دون نص مقيد ولذا طعن غير واحد من الاخباريين على رؤساء المذهب مثل المحقق والعلامة بانهم يعتمدون في الترجيحات على امور اعتمدها
العامة في كتبهم مما ليس في النصوص منه عين ولا اثر قال المحدث البحراني قده في هذا المقام من مقدمات
الحدائق انه قد ذكر علماء الاصول من الترجيحات في هذا المقام ما لا يرجع اكثرها الى محصول والمعتمد عندنا

في الهامش: فخذوه وما خالف كتاب الله عز وجل فدعوه

ما ورد من اهل بيت الرسول صلى الله عليه وآله من الاخبار المشتملة على وجوه الترجيحات فنقول

اقول قد عرفت ان الاصل بعد ورود التكليف الشرعي بالعمل باحد المتعارضين هو العمل بما يحتمل ان يكون مرجحا في نظر الشارع لان جواز العمل بالمرجوح مشكوك نعم لو كان المرجع بعد التكافؤ هو التوقف والاحتياط كان الاصل عدم الترجيح الا ان يقال ان اطلاقات التخيير فالاصل هو العمل بالراجح الا ان يقال اطلاقات التخيير حاكمة على هذا الاصل فلا بد للمتعدي من المرجحات الخاصة المنصوصة من احد امرين اما ان يستنبط من النصوص ولو بمعونة الفتاوى وجوب العمل بكل مزية توجب اقربية ذيها الى الواقع واما ان يستظهر من اطلاقات التخيير الاختصاص بصورة التكافؤ من جميع الوجوه والحق ان تدقيق النظر في اخبار الترجيح يقتضي التزام الاول كما ان التامل الصادق في اخبار التخيير يقتضي التزام الثاني وكذا ذهب جمهور المجتهدين الى عدم الاقتصار على المرجحات الخاصة بل ادعى بعضهم ظهور الاجماع وعدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من الدليلين بعد ان حكى الاجماع عليه عن جماعة وكيف كان فما يمكن استفادة هذا المطلب منه فقرات من الروايات منها الترجيح بالاصدقية في المقبولة وبالاوثقية في المرفوعة فان اعتبار هاتين الصفتين ليس الا لترجيح الاقرب الى مطابقة الواقع في نظر الناظر في المتعارضين من حيث انه اقرب من غير مدخلية خصوصية سبب ليس كالاعدلية والافقهية يحتمل ان لاعتبار الاقربية الحاصلة من السبب الخاص وح نقول اذا كان احد الراويين اضبط من الاخر او اعرف بنقل الحديث بالمعنى او شبه ذلك فيكون اصدق واوثق من الراوي الاخر ويتعدى من صفات الراوي المرجحة الى صفات الرواية الموجبة لاقربية صدورها لان اصدقية الراوي واوثقيته لم يعتبر في الراوي الا من حيث حصول صفة الصدق والوثاقة في الرواية فاذا كان احد الخبرين منقولا باللفظ والاخر بالمعنى كان الاول اقرب الى الصدق واولى بالوثوق ويؤيد ما ذكرنا ان الراوي بعد سماع الترجيح بمجموع الصفات لم يسئل عن صورة وجود بعضها ومخالفتها في الروايتين وانما سئل عن حكم صورة تساوي الروايتين في الصفات المذكورة وغيرها حتى قال لا يفضل احدهما على صاحبه يعني بمزية من المزايا اصلا فلولا فهمه ان كل واحد من هذه الصفات وما يشبهها مزية مستقلة لم يكن وقع للسؤال عن صورة عدم المزية فيهما رأسا بل ناسبه السؤال عن حكم عدم اجتماع الصفات فافهم ومنها تعليله عليه السلام الاخذ بالمشهور بقوله فان المجمع عليه لا ريب فيه توضيح ذلك ان معنى كون الرواية مشهورة كونها معروفة عند الكل كما يدل عليه فرض السائل كليهما مشهورين والمراد بالشاذ ما لا يعرفه الا القليل ولا ريب ان المشهور بهذا المعنى ليس قطعيا من جميع الجهات قطعي المتن والدلالة حتى يصير مما لا ريب فيه والا لم يمكن فرضهما مشهورين ولا الرجوع الى صفات الراوي قبل ملاحظة الشهرة ولا الحكم بالرجوع مع شهرتهما الى المرجحات الاخر فالمراد بنفي الريب نفيه بالاضافة الى الشاذ ومعناه ان الريب المحتمل في الشاذ غير محتمل فيه فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذ بان في الشاذ احتمالا لا يوجد في المشهور ومقتضى التعدي عن مورد النص في العلة وجوب الترجيح بكل ما يوجب كون احد

الخبرين

الخبرين اقل احتمالا لمخالفة الواقع ومنها تعليلهم عليهم السلام لتقديم الخبر المخالف للعامة بان الحق والرشد في خلافهم وان ما وافقهم فيه التقية فان هذه كلها قضايا غالبية لا دائمية فيدل بحكم التعليل على وجوب ترجيح كل ما كان امارة الحق والرشد وترك ما فيه مظنة خلاف الحق والرشد بل الانصاف ان مقتضى هذا التعليل كسائر ادلة الترجيح وجوب الترجيح بما هو ابعد عن الباطل والاقربية اليه ومنها قوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك دل على انه اذا دار الامر بين امرين في احدهما ريب ليس في الاخر ذلك الريب يجب الاخذ به وليس المراد نفي مطلق الريب كما لا يخفى وح فاذا فرض احد المتعارضين منقولا باللفظ والاخر منقولا بالمعنى وجب الاخذ بالاول لان احتمال الخطاء في النقل بالمعنى منفي فيه وكذا اذا كان احدهما اعلى سندا لقلة الوسائط الى غير ذلك من المرجحات النافية للاحتمال الغير المنفي في طرف المرجوح

المقام الرابع في بيان المرجحات

وهي على قسمين منها ما يكون داخليا وهي كل مزية غير مستقلة في نفسه بل متقومة بما فيه ومنها ما يكون خارجيا بان يكون امرا مستقلا بنفسه ولو لم يكن هناك خبر سواء كان معتبرا كالاصل والكتاب او غير معتبر في نفسه كالشهرة ونحوها ثم المستقل اما ان يكون مؤثرا في اقربية احد الخبرين الى الواقع كالكتاب والاصل على افادته الظن او غير مؤثر ككون الحرمة اولى بالاخذ من الوجوب والاصل بناء على كونه من باب التعبد الظاهري وجعل المستقل مطلقا خصوصا ما لا يؤثر في الخبر من المرجحات لا يخلو عن مسامحة واما الداخلي فهو على اقسام لانه اما ان يكون راجعا الى الصدور فيفيد الترجيح كون الخبر اقرب الى الصدور وابعد عن الكذب سواء كان راجعا الى سنده كصفات الراوي او الى متنه كالافصحية وهذا لا يكون الا في اخبار الاحاد واما ان يكون راجعا الى وجه الصدور ككون احدهما مخالفا للعامة او لعمل سلطان الجور بناء على احتمال كون مثل هذا الخبر صادرا لاجل التقية واما ان يكون راجعا الى مضمونه كالمنقول باللفظ بناء على ان الوجه في الترجيح بها فيه ~~كالمخالف للعامة بناء على ان الوجه في الترجيح به ما في اكثر الروايات من ان خلافهم اقرب الى الحق~~ وكالترجيح لشهرة الرواية ونحوها وهذه الانواع الثلثة كلها متاخرة عن الترجيح باعتبار قوة الدلالة فان الاقوى دلالة مقدم على ما كان اصح سندا او موافقا للكتاب او مشهور الرواية بين الاصحاب لان صفات الرواية لا تزيد على المتواتر وموافقة الكتاب لا يجعله اعلى من الكتاب وقد تقرر في محله تخصيص الكتاب والمتواتر باخبار الاحاد فكل ما يرجع التعارض الى تعارض الظاهر والاظهر فلا ينبغي الارتياب في عدم ملاحظة المرجحات الاخر والسر في ذلك ما اشرنا اليه سابقا من ان مصب الترجيح بها هو ما اذا لم يمكن الجمع بوجه عرفي في كلامين مقطوعي الصدور بل في جزء كلام واحد لمتكلم واحد وبعبارة اخرى اذا امكن فرض صدور الكلامين على غير جهة التقية وصيرورتهما كالكلام الواحد على ما هو مقتضى دليل وجوب التعبد بصدور الخبرين فيدخل في قوله عليه السلام انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا الى اخر الرواية المتقدمة وقوله عليه السلام ان في كلامنا محكما ومتشابها فردوا متشابهها الى محكمها ولا يدخل ذلك في مورد السؤال عن العلاج المختص بما اذا كان المتعارضان لو فرض صدورهما بل اقترانهما تحير السائل فيهما ولم يظهر المراد منهما الا ببيان اخر لاحدهما او لكليهما نعم قد يقع الكلام في ترجيح بعض الظواهر على بعض وتعيين الاظهر

عن ارادة الاتقية عن الباطل

مظنة خلاف الحق والرشد

بلفظه والاخر منقولا

مجرى

عن علاج المتعارضين بل مورد السؤال

منقولا

معتبرا

وهذا خارج عما نحن فيه وما ذكرناه كانه مما لا خلاف فيه كما استظهر بعض مشايخنا المعاصرين
ويشهد له ما يظهر من مذاهبهم في الاصول وطريقتهم في الفروع نعم قد يظهر من عبارة الشيخ في
الاستبصار خلاف ذلك بل يظهر منه ان الترجيح بالمرجحات يلاحظ بين النص والظاهر فضلا من
الظاهر والاظهر فانه قال بعد ذكر حكم الخبر الخالي عما يعارضه فاما ان كان هناك ما يعارضه فينبغي
ان ينظر في المتعارضين فيعمل على اعدل الرواة في الطريق وان كانا سواء في العدالة عمل بذلك
على اكثر الرواة عددا وان كانا متساويين في العدالة والعدد وكانا عاريين عن القرائن التي ذكرنا
ها ينظر فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالاخر على بعض الوجوه وضرب من التاويل كان العمل
به اولى من العمل بالاخر الذي يحتاج مع العمل به الى طرح الخبر الاخر لانه يكون العامل بهما عاملا بالخبرين
معا وان كان الخبران يمكن العمل بهما بكل منهما وحمل الاخر على بعض الوجوه من التاويل
وكان لاحد من التاويلين خبر يعضده او يشهد به على بعض الوجوه صريحا او تلويحا لفظا او منطوقا
وكان الاخر عاريا عن ذلك كان العمل به اولى من العمل بما لا يشهد له شيء من الاخبار واذا لم يشهد
لاحد التاويلين شاهد اخر وكانا متساويين كان مخيرا في العمل بايهما انتهى موضع الحاجة وقال
في العدة واما الاخبار اذا تعارضت وتقابلت فانه يحتاج في العمل ببعضها الى ترجيح والترجيح يكون
باشياء منها ان يكون احد الخبرين موافقا للكتاب او السنة المقطوع بها والاخر مخالفا فانه يجب
العمل بما وافقهما وترك ما يخالفهما وكذلك ان وافق احدهما اجماع فرقة المحقة والاخر يخالفه وجب
العمل بما يوافقه وترك ما يخالفه فان لم يكن مع احد الخبرين شيء من ذلك وكانت فتيا الطائفة
مختلفة نظر في حال رواتهما وان كان رواته عدلا وجب العمل به وترك غير العدل وسنبين القول في
العدالة المراعاة في هذا الباب فان كان رواتهما متساويين في العدد والعدالة عمل بابعدهما من قول
العامة وترك العمل بما يوافقهم وان كان الخبران موافقين للعامة او مخالفين لهم نظر في حالهما فان كان متى
عمل باحد الخبرين امكن العمل بالاخر على وجه من الوجوه وضرب من التاويل واذا عمل بالخبر الاخر لا يمكن العمل
بهذا الخبر الاخر وجب العمل بالخبر الذي يمكن مع العمل به العمل بالخبر الاخر لان الخبرين جميعا منقولان مجمع
على نقلهما وليس هنا قرينة تدل على صحة احدهما ولا ما يرجح احدهما على الاخر فينبغي ان يعمل بهما اذا
امكن ولا يعمل بالخبر الذي اذا عمل به وجب اطراح العمل بالاخر وان لم يمكن العمل بهما جميعا لتضادهما و
تنافيهما او امكن حمل كل واحد منهما على ما يوافق الاخر على وجه كان الانسان مخيرا في العمل بايهما
شاء انتهى وهذا كما ترى يشمل حتى تعارض العام والخاص بل لم يجعلهما من المتعارضين اصلا واوجب
على العمل بالخاص بما حاصله ان العمل بالخاص ليس طرحا للعام بل حمل له على ما يمكن ان يريده الحكيم وان
العمل بالترجيح والتخيير فرع التعارض الذي لا يجري فيه الجمع وهو مناقض صريح لما ذكره هنا من
الجمع من جهة عدم ما يرجح احدهما على الاخر وقد يظهر ما في العدة من كلام بعض المحدثين حيث ذكر
حمل الخبر الظاهر في الوجوب او التحريم على الاستحباب او الكراهة لمعارضة خبر الرخصة زاعما انه طريق

جمع لا اشارة

جمع لا اشارة اليه في اخبار الباب بل ظاهرها تعين الرجوع الى المرجحات المقررة وربما يلوح
هذا ايضا من كلام المحقق القمي في باب بناء العام على الخاص فانه بعد ما حكم بوجوب البناء
قال وقد يستشكل بان الاخبار قد وردت في تقديم ما هو مخالف للعامة او موافق للكتاب
او نحو ذلك وفيه ان البحث منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر
الى المرجحات الخارجية اذ قد يصير التخصيص في الخاص اولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي
وهو خارج عن المتنازع انتهى والتحقيق ان هذا كله خلاف ما يقتضيه الدليل لان الاصل في الخبرين
الصدق والحكم بصدورهما فيفرضان كالمتواترين ولا مانع عن فرض صدورهما حتى يحصل التعارض
بين اصالة الحقيقة في الظاهر ودليل حجية النص ومن المعلوم ارتفاع الاصل بالدليل وكذا الكلام
في الظاهر والاظهر فان دليل حجية الاظهر يجعله قرينة صارفة عن ارادة الظاهر ولا يمكن طرحه لاجل
اصالة الظهور ولا طرح ظهوره لظهور الظاهر فتعين العمل به وتاويل الظاهر منه وقد تقدم في
ابطال الدليلين ما يوضح ذلك نعم يبقى الاشكال في الظاهرين اللذين يمكن التصرف في كل واحد
منهما بما يرفع منافاته لظاهر الاخر فيدور الامر بين الترجيح من حيث السند وطرح المرجوح وبين الحكم
بصدورهما وارادة خلاف الظاهر في احدهما فعلى ما ذكرنا من ان دليل حجية المعارض لا يجوز طرحه لاجل
اصالة الظهور في صاحبه بل الامر بالعكس لان الاصل لا يزاحم الدليل فيجب الحكم في المقام بالاجمال
لتكافؤ اصالتي الحقيقة في كل منهما مع العلم اجمالا بارادة خلاف الظاهر من احدهما فيتساقط الظهوران من الطرفين
فيصير ان مجملين بالنسبة الى مورد التعارض فهما كظاهري مقطوعي الصدور او ككلام واحد تصادم
فيه ظاهران ويشكل بصدق التعارض بينهما عرفا ودخولهما في الاخبار العلاجية وتخصيصها بخصوص
المتعارضين الذين لا يمكن الجمع بينهما الا باخراج كليهما عن ظاهرهما خلاف الظاهر مع انه لا محصل
للحكم بصدور الخبرين والتعبد بكليهما لاجل ان يكون كل منهما سببا لاجمال الاخر ويتوقف في العمل بهما
فيرجع الى الاصل اذ لا يترتب ثمرة على الامر بالعمل بهما نعم كلاهما دليل واحد على نفي الثالث كما في المتباينين
وهذا هو المتعين واذا استقرئت طريقة العلماء على ملاحظة المرجحات السندية في مثل ذلك الا ان
اللازم من ذلك وجوب التخيير بينهما عند فقد المرجحات كما هو ظاهر اخر عبارتي العدة والاستبصار المتقدم
كما ان اللازم على مثل الاول التوقف من اول الامر والرجوع الى الاصل ان لم يكن مخالفا لهما والا فالتخيير
من جهة العقل بناء على القول به في دوران الامر بين احتمالين مخالفين للاصل كالوجوب والحرمة و
قد اشرنا سابقا الى انه قد يفصل في المسئلة بين ما اذا كان لكل من المتعارضين مورد سليم عن
التعارض كما في العامين من وجه حيث ان الرجوع الى المرجحات السندية فيهما على الاطلاق يوجب طرح
الخبر المرجوح في مادة الافتراق ولا وجه له ويقتصر في الترجيح بها على خصوص مادة الاجتماع التي هي
محل المعارضة وطرح المرجوح بالنسبة اليها مع العمل به في مادة الافتراق بعيد عن ظاهر الاخبار
العلاجية وبين ما اذا لم يكن لهما مورد سليم مثل قوله اغتسل للجمعة الظاهر في الوجوب وقوله ينبغي

عمل الجمع الظاهري الاستحبابي فبطرح الخبر المطروح المرجوح اما لا لاجل بعض المرجحات لكن
الاستبعاد المذكور في الاخبار العلاجية انما هو من جهة ابناء العرف في العمل باخبارهم من
حيث الظن بالصدور فلا يمكن التبعيض في صدور العامين من حيث مادتي الافتراق و
مادة الاجتماع واما اذا تعبدنا الشارع بصدور الخبر الجامع للشرائط فلا مانع من تعبده ببعض
مضمون الخبر دون بعض وكيف كان فترك التفصيل اوجه من اطلاق اهمال المرجحات واما ما ذكرنا منه ومواجهة
في وجهه من عدم جواز طرح دليل حجية احد الخبرين لاصالة الظهور الاخر فهو انما يحسن اذا كان ذلك
الخبر بنفسه قرينة على خلاف الظاهر في الاخر واما اذا كان محتاجا الى دليل ثالث يوجب صرف
احدهما فحكمهما حكم الظاهرين المحتاجين في الجمع بينهما الى شاهدين في ان العمل بكليهما مع تعارض
ظاهريهما بعد غير ممكن فلا بد من طرح احدهما معينا للترجيح او غير معين للتخيير ولا يقاس حالهما
على ما لا معلومي الصدور في الالتجاء الى الجمع بينهما كما اشرنا الى دفع ذلك عند الكلام
في اولوية الجمع على الطرح والمسألة محل الاشكال وقد تلخص مما ذكرنا ان تقديم النص على الظاهر خارج
عن مسألة الترجيح بحسب الدلالة اذ الظاهر لا يعارض النص حتى يرجح النص عليه نعم النص الظني السند
يعارض دليل سنده لدليل حجية الظهور لكنه حاكم على دليل اعتبار الظاهر فينحصر الترجيح بحسب الدلالة
في تعارض الظاهر والاظهر نظرا الى احتمال خلاف الظاهر في كل منهما بملاحظة نفسه غاية الامر ترجيح الاظهر
ولا فرق في الظاهر والنص بين العام والخاص المطلقين اذا فرض عدم احتمال في الخاص ينفي معه ظهور
العام ولا يدخل في تعارض الظاهرين او تعارض الظاهر والاظهر وبين ما يكون توجيه الظاهر فيه ابعد مثل
صيغة الوجوب مع دليل نفي البأس عن الترك لان العبرة بوجود احتمال في احد الدليلين لا يحتمل
ذلك في الاخر وان كان ذلك الاحتمال بعيدا في الغاية لان مقتضى الجمع بين العام والخاص بعينه
موجود فيه وقد يظهر خلاف ما ذكرنا في حكم النص والظاهر من بعض الاصحاب في كتبهم الاستدلالية
مثل حمل الخاص المطلق على التقية لموافقته لمذهب العامة منها ما يظهر من الشيخ ره في مسألة من
زاد في صلوته ركعة حيث حمل ما ورد في صحة صلوة من جلس في الرابعة بقدر التشهد الذي يحملها
على التقية وحمل عموم ما دل على ابطال الزيادة وتبعه بعض متاخري المتاخرين لكن الشيخ ره كانه بنى على
ما تقدم من العدة والاستبصار من ملاحظة المرجحات قبل حمل احد الخبرين على الاخر او على استفادة
التقية من قرائن اخر غير موافقة مذهب العامة ومنها ما تقدم من بعض المحدثين من مؤاخذة حمل
الامر والنهي على الاستحباب او الكراهة وقد يظهر من بعض الفرق بين العام والخاص والظاهر في الوجوب
والصريح في الاستحباب استشكل الامر فيما نحن فيه في قرب التوجيه فيهن غيرهما مما كان تاويل الظاهر فيه
بعيدا فانه قال بعد نفي الاشكال عن الجمع بين العام والخاص والظاهر في الوجوب والصريح في الاستحباب
استشكل الجمع في مثل ما اذا دل الدليل على ان القبلة او مس باطن الفرج لا ينقض الوضوء ودل دليل اخر على
ان الوضوء يعاد منهما وقال ان الحكم بعدم وجوب الوضوء في المقام مستندا الى النص المذكور

واما الحكم

واما الحكم باستحباب الوضوء فليس له مستند ظاهر لان تاويل كلامهم لم يثبت حجيته الا اذا فهم من الخارج
ارادته والفتوى والعمل به محتاج الى مستند شرعي ومجرد اولوية الجمع غير صالح اولبعد ما ذكرنا
من ان الدليل الدال على وجوب الجمع بين العام والخاص وشبهه بعينه جار فيما نحن فيه وليس الوجه
في الجمع شيوع التخصيص بل المدار على احتمال موجود في احد الدليلين كان مفقودا في الاخر مع ان
حمل ظاهر وجوب اعادة الوضوء على الاستحباب ايضا شايع على ما اعترف به سابقا وليت شعري
ما الذي اراد بقوله وتاويل كلامهم لم يثبت حجيته الا اذا فهم من الخارج ارادته فان بني على طرح ما دل
على وجوب اعادة الوضوء وعدم البناء على ان كلامهم حتى يمنع من تاويله الا بدليل وهل هو الا
طرح السند لاجل الفرار عن تاويله وهو غير معقول وان بني على عدم طرحه وعلى التعبد بصدوره ثم
حمله على التقية فهذا ايضا اقرب من الاول اذ لا دليل على وجوب التعبد بخبر يتعين حمله على التقية على
تقدير الصدور بل لا معنى لوجوب التعبد به اذ لا اثر في العمل يترتب عليه وبالجملة ان الخبر الظني اذا دار الامر
بين طرح سنده وحمله وتاويله فلا ينبغي التامل في ان المتعين تاويله ووجوب العمل على طبق التاويل ولا
معنى لطرحه او الحكم بصدوره تقية فرارا عن تاويله وسيجيء زيادة توضيح ذلك انشاء الله فلنرجع الى ما كنا فيه
من بيان المرجحات في الدلالة ومرجعها الى ترجيح الاظهر على الظاهر والاظهرية قد تكون بملاحظة خصوص
المتعارضين من جهة القرائن الشخصية وهذا لا يدخل تحت ضابطة وقد يكون بملاحظة نوع المتعارضين
كان يكون احدهما ظاهرا في العموم والاخر جملة شرطية ظاهرة في المفهوم يتعارضان فيقع الكلام في ترجيح
المفهوم على العموم وكتعارض التخصيص والنسخ في بعض افراد العام والخاص والتخصيص والتقييد وقد
يكون باعتبار الصنف كترجيح احد العامين او المطلقين على الاخر لبعد التخصيص والتقييد فيه ولنشر الى
جملة من هذه المرجحات النوعية لظاهر احد المتعارضين في مسائل الاولى لا اشكال في تقديم ظهور الحكم
الملقى من الشارع في مقام التشريع في استمراره باستمرار الشريعة على ظهور العام في العموم الافرادي و
يعبر عن ذلك بان التخصيص اولى من النسخ من غير فرق بين احتمال المنسوخية في العام او في الخاص والمعروف
تعليل ذلك بشيوع التخصيص وندرة النسخ وقد وقع الخلاف في بعض الصور وتمام ذلك في تعارض مبحث
العام والخاص في مباحث الالفاظ وكيف كان فلا اشكال في ان احتمال التخصيص مشروط بعدم ورود الخاص
بعد حضور وقت العمل بالعام كما ان احتمال النسخ مشروط بورود الناسخ بعد الحضور فالخاص الوارد بعد
حضور العمل بالعام يتعين فيه النسخ واما ارتكاب كون الخاص كاشفا عن قرينة كانت مع العام واختفيت وقت؟
فهو خلاف الاصل والكلام في علاج المتعارضين من دون التزام وجود شيء زائد عليهما نعم لو كان هناك
دليل على امتناع النسخ وجب المصير الى التخصيص مع التزام افتقاد القرينة حين العمل او جواز ارادة خلاف
الظاهر من المخاطبين واقعا مع مخاطبتهم بالظاهر الموجب لعلمهم بظهوره ومن هنا يقع الاشكال في
تخصيص العمومات المتقدمة في كلام النبي او الوصي او بعض الائمة عليهم السلام بالخصوصات الواردة بعد ذلك بمدة
عن باقي الائمة فانه لا بد ان يرتكب فيه النسخ او كشف الخاص عن قرينة مع العام مختفية او كون المخاطبين بالعام

تكليفهم ظاهر العمل بالعموم المراد به الخصوص واقعاً اما النسخ فبعد توجيهه وقوعه بعد النبي بارادة كشفها
بينه النبي للوصي صلوات الله عليه عن غاية الحكم الاول وابتداء الحكم الثاني مدفوع بان غلبة هذا
النحو من التخصيصات يأبى عن حملها على ذلك مع ان الحمل على النسخ يوجب طرح ظهور كلا الخبرين في كون
مضمونها حكماً مستمراً من اول الشريعة الى آخرها الا ان الفرض المتقدم ظاهر في الاستمرار والمتأخر غير
ظاهر بالنسبة الى ما قبل الصدور مع يوجب طرح الظهور المتقدم لا المتأخر كما لا يخفى فهذا لا يحصل
في كثير من الموارد بل اكثرها واما اخفاء المخصصات فيبعده بل ويحيله عادة عموم البلوى بها من حيث
العلم والعمل مع امكان دعوى العلم بعدم علم اهل العصر المتقدم وعملهم بها بل المعلوم جهلهم بها
فالاوجه هو الاحتمال الثالث فكما ان دفع مقتضى البراءة العقلية ببيان التكليف كان على التدريج كما
يظهر من الاخبار والآثار مع اشتراك الكل في الاحكام الواقعية فكذلك ورود التقييد والتخصيص
للعمومات والمطلقات فيجوز ان يكون الحكم الظاهري للسابقين الترخيص في ترك بعض الواجبات وفعل
بعض المحرمات الذي يقتضيه العمل بالعمومات وان كان المراد منها الخصوص الذي هو الحكم المشترك
ودعوى الفرق بين اخفاء التكليف الفعلي وابقاء المكلف على ما كان عليه من الفعل والترك بمقتضى
البراءة العقلية وبين انشاء الرخصة في فعل الحرام وترك الواجب ممنوعة غاية الامر ان الاول من قبيل
عدم البيان والثاني من قبيل بيان العدم ولا قبح فيه بعد فرض المصلحة مع ان بيان العدم قد يدعى وجوده
في الكل بمثل قوله في خطبة الغدير في حجة الوداع معاشر الناس ما من شيء يقربكم الى الجنة الا وقد امرتكم
به وما من شيء يباعدكم من النار الا وقد نهيتكم عنه بل يجوز ان يكون مضمون العموم والاطلاق هو الحكم
الالزامي واخفاء القرينة المتضمنة لنفي الالزام فيكون التكليف ح لمصلحة فيه لا في المكلف به فالحاصل
ان المستفاد من التتبع في الاخبار والظاهر من خلو العمومات والمطلقات عن القرينة ان النبي ص جعل الوصي ع
مبيناً لجميع ما اطلقه واطلق في كتاب الكريم واودع علم ذلك عنده وكذا الوصي بالنسبة الى من بعده من
الاوصياء صلوات الله عليهم اجمعين فبينوا ما رأوا فيه المصلحة واخفوا ما رأوا المصلحة في اخفائه فان قلت
اللازم من ذلك عدم جواز التمسك باصالة عدم التخصيص في العمومات بناء على اختصاص الخطاب
بالمشافهين او فرض الخطاب في غير الكتاب اذ لا يلزم من عدم المخصص لها في الواقع ارادة العموم لان المفروض ح جواز
تاخر المخصص عن وقت العمل بالخطاب قلت المستند في اثبات اصالة الحقيقة باصالة عدم القرينة قبح الخطاب
بالظاهر المجرد وارادة خلافه بضميمة ان الاصل الذي استقر عليه طريقة التخاطب هو ان المتكلم لا يلقي الكلام
الا لاجل ارادة تفهيم معناه الحقيقي والمجازي فاذا لم ينصب قرينة على ارادة تفهيم المجاز تعين ارادة الحقيقة
فعلا وح فان اطلعنا على التخصيص المتأخر كان هذا كاشفاً عن مخالفة المتكلم لهذا الاصل لنكتة واما اذا لم
نطلع عليه ونفيناه بالاصل فاللازم الحكم بارادة تفهيم الظاهر من المخاطبين فيشترك الغائبون معهم ومنها تعارض
الاطلاق والعموم فيعارض تقييد المطلق وتخصيص العام ولا اشكال في ترجيح التقييد على ما حققه سلطان
العلماء من كونه حقيقة لان الحكم بالاطلاق من حيث عدم البيان والعام بيان فعدم البيان للتقييد جزء

من مقتضى

من مقتضى الاطلاق والبيان للتخصيص مانع عن اقتضاء العام للعموم فاذا دفعنا المانع عن العموم بالاصل
والمفروض وجود المقتضي له ثبت بيان التقييد وارتفع المقتضي للاطلاق فالمطلق دليل تعليقي والعام دليل
تنجيزي واما على القول بكونه مجازاً فالمعروف في وجه تقديم التقييد كونه اغلب من التخصيص وفيه تأمل نعم اذا
استفيد العموم الشمولي من دليل الحكمة كانت الافادة غير مستندة الى الوضع كمذهب السلطان في العموم البدلي
ومما ذكرنا يظهر حال التقييد مع سائر المجازات ومنها تعارض العموم مع غير الاطلاق من الظواهر والظاهر المعروف
تقديم التخصيص لغلبة شيوعه وقد يتأمل في بعضها مثل ظهور الصيغة في الوجوب فان استعمالها في الاستحباب
شايع ايضا بل قيل بكونه مجازاً مشهوراً ولم يقل ذلك في العام المخصص فتأمل ومنها تعارض ظهور بعض ذوات
المفهوم من الجمل مع بعض والظاهر تقديم الجملة الغائية على الشرطية والشرطية على الوصفية ومنها تعارض ظهور
الكلام في استمرار الحكم مع غيره من الظهورات فيدور الامر بين النسخ وارتكاب خلاف ظاهر آخر والمعروف ترجيح الكل
على النسخ لغلبتها بالنسبة اليه وقد يستدل على ذلك بقولهم ع حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال الى يوم القيمة
وحرامه حرام الى يوم القيمة وفيه ان الظاهر مسوق لبيان استمرار احكام محمد صلى الله عليه وآله نوعاً من قبل الله
جل ذكره الى يوم القيمة لا لبيان استمرار احكامه الشخصية الا ما خرج بالدليل فالمراد ان حلاله صلى الله عليه وآله حلال
من قبل الله جل ذكره الى يوم القيمة لا ان الحلال من قبله صلى الله عليه وآله حلال من قبله الى يوم القيمة ليكون المراد
استمرار حليته واضعف من ذلك التمسك باستصحاب عدم النسخ في المقام لان الكلام في قوة احد الظاهرين
وضعف الآخر فلا وجه لملاحظة الاصول العملية في هذا المقام مع انا اذا فرضنا عاماً متقدماً وخاصاً متأخراً
فالشك في تكليف المتقدمين بالعام وعدم تكليفهم باستصحاب الحكم السابق لا معنى له فيبقى ظهور الكلام
في عدم النسخ معارضاً بظهوره في العموم ثم ان هذا التعارض انما هو مع عدم ظهور الخاص في ثبوت حكمه في
الشريعة ابتداء والا تعين التخصيص نعم لا يجري في مثل العام المتأخر عن الخاص ومنها ظهور اللفظ في المعنى
الحقيقي مع ظهوره مع القرينة في المعنى المجازي وعبروا عنه بتقديم الحقيقة على المجاز ورجحوها عليه فان ارادوا
انه اذا دار الامر بين طرح الوضع اللفظي بارادة المعنى المجازي وبين طرح مقتضى القرينة في الظهور المجازي بارادة
المعنى الحقيقي فلا اعرف له وجهاً لان ظهور اللفظ في المعنى المجازي ان كان مستنداً الى قرينة لفظية فظهوره
مستند الى الوضع وان استند الى حال او قرينة منفصلة قطعية فلا يقصر عن الوضع وان كان ظنياً معتبراً
فينبغي تقديمه على الظهور اللفظي المعارض كما تقدم على ظهور اللفظ المقرون به الا ان يفرض ظهوره ضعيفاً
يقوى عليه بخلاف ظهور الدليل المعارض فيدور الامر بين ظاهرين احدهما اقوى من الآخر وان ارادوا به معنى آخر
فلا بد من التأمل فيه هذا بعض الكلام في تعارض النوعين المختلفين من الظهور واما الصنفان المختلفان من نوع
واحد فالمجاز الراجح الشايع مقدم على غيره ولذا يحمل الاسد في اسد يرمي على الرجل الشجاع دون الرجل الابخر ويحمل
الامر المصروف عن الوجوب على الاستحباب دون الاباحة واما تقديم بعض افراد التخصيص على بعض فقد يكون بقوة عموم
احد العامين على الآخر اما لنفسه كتقديم الجمع المحلى باللام على المفرد المعرف ونحو ذلك واما بملاحظة المقام فان العام
المسوق لبيان الضابط اقوى من غيره ونحو ذلك وقد يكون لقرب احد المخصصين وبعد الآخر كما يقال ان الاكثر افرادا

في مقابل النسخ بما بعده آخر

مقدم على غيره فان العرف يقدم عموم يجوز اكل كل رمان على عموم النهي عن اكل كل حامض لانه اقل فرداً فيكون
اشبه بالنص وكما اذا كان التخصيص في احدهما تخصيصاً لكثير من الافراد بخلاف الاخر بقي في المقام شيء
وهو ان ما ذكرنا من حكم التعارض من ان النص يحكم على الظاهر والاظهر على الظاهر لا اشكال في تحصيله
في المتعارضين واما اذا كان التعارض بين ازيد من دليلين فقد يصعب تحصيل ذلك اذ يختلف حال التعارض
بين اثنين منها بملاحظة احدهما مع الثالث مثلا فيكون النسبة بين الاثنين العموم والخصوص من وجه
وينقلب بعد تلك الملاحظة الى العموم المطلق او بالعكس او الى التباين وقد وقع التوهم في بعض المقامات
فنقول توضيحا لذلك ان النسبة بين المتعارضات المذكورة ان كانت نسبة واحدة فحكمها حكم المتعارضين
فان كانت النسبة العموم من وجه وجب الرجوع الى الرجحان مثل قوله يجب اكرام العلماء ويحرم اكرام الفساق ويستحب
اكرام الشعراء فيعارض الكل في مادة الاجتماع وان كانت النسبة عموما مطلقا فان لم يلزم محذور من تخصيص
العام بهما خصص بهما مثل المثال الاتي وان لزم محذور مثل قوله يجب اكرام العلماء ويحرم اكرام الفساق
العلماء وورد يكره اكرام عدول العلماء فان اللازم من تخصيص العام بهما بقاؤه بلا مورد فحكم ذلك كالمتباينين
لان مجموع الخاصين مباين للعام وقد توهم بعض من عاصرناه فلاحظ العام بعد تخصيصه ببعض الافراد
باجماع ونحوه مع الخاص المطلق الاخر فاذا ورد اكرام العلماء ودل من الخارج دليل على وجوب اكرام فساق
العلماء وورد ايضا لا تكرم النحويين كانت النسبة على هذا بينه وبين العام بعد اخراج الفساق عموما من وجه
ولا اظن يلتزم بذلك فيما اذا كان الخاصان دليلين لفظيين اذ لا وجه لسبق ملاحظة العام مع احدهما على
ملاحظته مع العام الاخر وانما يتوهم ذلك في العام المخصص بالاجماع او العقل لزعم ان المخصص المذكور يكون
كالمتصل فكان العام استعمل فيما عدا ذلك الفرد المخرج والتعارض انما يلاحظ بين ما استعمل فيه لفظ كل من
الدليلين لا بين ما وضع اللفظ له وان علم عدم استعماله فكان المراد بالعلماء في المثال المذكور عدولهم والنسبة
بينه وبين النحويين عموم من وجه ويندفع بان التنافي في المتعارضين انما يكون بين ظاهري الدليلين وظهور الظاهر
اما مستند الى وضعه واما ان يستند الى قرينة المراد وكيف كان فلا بد من احراز حجيته التعارض وقبل علاجه
اذ العلاج راجع الى دفع المانع لا الى احراز المقتضي والعام المذكور بعد ملاحظة تخصيصه بذلك الدليل العقلي
ان لوحظ بالنسبة الى وضعه للعموم مع قطع النظر عن تخصيصه بذلك الدليل فالدليل المذكور والمخصص اللفظي سواء
في المانعية عن ظهوره في العموم فيرفع اليد عن الموضوع له بهما وان لوحظ بالنسبة الى المراد منه بعد التخصيص بذلك
الدليل فلا ظهور له في ارادة العموم باستثناء ما خرج بذلك الدليل الا بعد اثبات كونه تمام المراد وهو غير معلوم
الا بعد نفي احتمال مخصص اخر ولو باصالة عدمه والا فهو مجمل مردد بين تمام المراد وبعضه لان الدليل المذكور قرينة
صارفة عن العموم لا معينة لتمام الباقي واصالة عدم المخصص الاخر في المقام غير جارية مع وجود المخصص اللفظي
فلا ظهور له في تمام الباقي حتى يكون النسبة بينه وبين مخصص اللفظي عموما من وجه وبعبارة اوضح تعارض العلماء
بعد اخراج فساقهم مع النحويين ان كان قبل علاج دليل النحويين ودفع مانعيته فلا ظهور له حتى يلاحظ النسبة
بين ظاهره لان ظهوره يتوقف على علاجه ودفع تخصيصه بلا تكرم النحويين وان كان بعد علاجه ودفعه فلا دافع له بل

هو كالدليل الخارجي المذكور مانع من مقتضى وضع العموم نعم لو كان المخصص متصلا بالعام من قبيل الصفة
والشرط وبدل البعض كما في اكرم العلماء العدول او ان كانوا عدولا او عدولهم صحت ملاحظة النسبة بين هذا
التركيب الظاهر في تمام الباقي وبين المخصص اللفظي المذكور وان قلنا بكون العام المخصص بالمتصل مجازا الا انه
يصبح من قبيل اسد يرمي فلو ورد مخصص منفصل اخر كان مانعا لهذا الظهور وهذا بخلاف العام المخصص
بالمنفصل فانه لا يحكم بمجرد وجدان مخصص منفصل لظهوره في تمام الباقي الا بعد احراز عدم مخصص اخر فالعام
المخصص بالمنفصل لا ظهور له في المراد منه بل هو قبل احراز جميع المخصصات مجمل بين تمام الباقي وبعضه وبعد
تعين ارادة الباقي بعد جميع ما ورد عليه من التخصيص واما المخصص المتصل فلما كان ظهوره مستندا الى وضع
الكلام التركيبي على القول بكونه حقيقة او بوضع لفظ القرينة بناء على كون لفظ العام مجازا صح اتصاف الكلام
بالظهور لاحتمال ارادة خلاف ما وضع له التركيب ولفظ القرينة والظاهر ان التخصيص بالاستثناء من قبيل
المتصل لان مجموع الكلام ظاهر في تمام الباقي ولذا يفيد الحصر فاذا قال لا تكرم العلماء الا العدول ثم قال
اكرم النحويين فالنسبة عموم من وجه لان اخراج غير العادل من النحويين مخالف لظاهر الكلام الاول ومن هنا
يصح ان يقال ان النسبة بين قوله ليس في العارية ضمان الا الدينار او الدرهم وبين ما دل على ضمان الذهب
الفضة عموم من وجه كما قواه غير واحد من متاخري المتاخرين فيرجع الاول لا زدلالته بالعموم ودلالة الثاني بالاطلاق
او يرجع الى عمومات نفي الضمان خلافا لما ذكره بعضهم من ان تخصيص العموم بالدرهم والدينار لا ينافي تخصيصه ايضا
بمطلق الذهب والفضة وذكره صاحب المسالك واطال الكلام في توضيح ذلك فقال لما لفظه لا منافاة في ضمانهما
يعني الدراهم والدنانير وانما الخلاف في غيرهما من الذهب والفضة كالحلي فان مقتضى الجزء الاول عدم
دخولهما ومقتضى تخصيص الثاني بالدراهم والدنانير خروجهما ومن الاصحاب من نظر الى ان الذهب والفضة مخصصان
من عدم الضمان مطلقا ولا منافاة بينهما وبين الدراهم والدنانير لانهما بعض افرادهما ويستثنى الجميع
ويثبت الضمان في مطلق الجنسين ومنهم من التفت الى ان الذهب والفضة مطلقان او عامان بحسب افادة
الجنس المعرف العموم وعدمه والدراهم والدنانير مقيدان ومخصصان فيجمع بين النصوص بحمل المطلق على المقيد
او العام على الخاص والتحقيق في ذلك ان نقول ان هنا نصوصا على ثلثة اضرب احدها عام في عدم الضمان من غير تقييد
كصحيحة الحلبي عن الصادق ع ليس على مستعير عارية ضمان وصاحب العارية والوديعة مؤتمن وقريب منها صحيحة
محمد بن مسلم عن الباقر ع وثانيها بحكمها الا انه استثنى مطلق الذهب والفضة وثالثها بحكمها الا انه استثنى
الدنانير والدراهم وح فلا بد من الجمع فاخراج الدراهم والدنانير لازم لخروجهما عن الوجهين الاخرين فاذا خرجا
من العموم بقي العموم فيما عداهما بحاله وقد عارضه التخصيص بمطلق الجنسين فلا بد من الجمع بينهما بحمل العام
على الخاص فان قيل لما كان الدراهم والدنانير اخص من الذهب والفضة وجب تخصيصهما بهما عملا بالقاعدة
فلا يبقى المعارضة الا بين العام الاول والخاص الاخر قلنا لا شك ان كلا منهما مخصوص لذلك العام لان كلا
منهما مستثنى وليس هنا الا ان احد المخصصين اعم من الاخر مطلقا وذلك غير نافع فيخصص العام الاول بكل منهما
او يقيد مطلقه لان احدهما يخصص بالاخر لعدم المنافاة بين اخراج الذهب والفضة في لفظ والدراهم والدنانير

فى لفظ حتى يوجب الجمع بينهما بالتخصيص او التقييد وايضا فان العمل بالخبرين الاخصين لا يمكن لان احدهما لم يخرج
الا الدنانير وابقى الباقى على حكم عدم الضمان صريحا والاخر لم يستثن الا الدراهم وابقى الباقى على حكم عدم الضمان
كذلك فدلالتهما قاصرة والعمل بظاهر كل منهما لم يقل به احد بخلاف الخبر المختص بالذهب والفضة فان قيل التخصيص انما
جعلناه بهما معا لا بكل واحد منهما فلا يضر عدم دلالة احدهما على الحكم المطلوب عنه قلنا هذا ايضا لا يمنع
قصور كل واحد من الدلالة لان كل واحد مع قطع النظر عن صاحبه قاصر وقد وقعا فى وقتين فى حالتين مختلفتين
فظهر ان زيادة الحصر من كل منهما غير مقصود وانما المستثنى منهما من جملة الافراد المستثناة وعلى تقدير الجمع بينهما
يجعل المستثنى مجموع ما استفيد منهما لا يخرجان عن القصور فى الدلالة على المطلوب اذ لا يعلم منهما الا ان الاستثناء
ليس مقصورا على ما ذكرنا فى كل واحد فان قيل اخراج الدراهم والدنانير خاصة ينافى اخراج جملة الذهب والفضة
فلا بد من الجمع بينهما بحمل الذهب والفضة على الدراهم والدنانير كما يجب الجمع بين عدم الضمان لمطلق العارية والضمان
لهذين النوعين قلنا نمنع تحقق المنافاة بين الامرين فان استثناء الدراهم والدنانير اقتضى بقاء العموم فى حكم
عدم الضمان فيما عداهما وقد عارضه الاستثناء الاخر فوجب تخصيصه به ايضا فلا وجه لتخصيص احد المخصصين
بالاخر وايضا فان حمل العام على الخاص استعمال مجازى وابقاؤه على عمومه حقيقة ولا يجوز العدول الى المجاز
مع امكان الاستعمال على وجه الحقيقة وهو هنا ممكن فى عموم الذهب والفضة فيتعين وانما صرنا الى التخصيص
فى الاول لتعينه على كل تقدير فان قيل اذا كان التخصيص يوجب المجاز وجب تقليله ما امكن لان كل فرد يخرج
يوجب زيادة المجاز فى الاستعمال حيث كان حقه ان يطلق على جميع الافراد ونحوه فنقول قد تعارض هنا مجازان احدهما
فى تخصيص الذهب والفضة بالدنانير والدراهم والثانى فى زيادة تخصيص العام الاول بمطلق الذهب والفضة
على تقدير عدم تخصيصهما بالدنانير والدراهم فترجيح احد المجازين على الاخر ترجيح من غير مرجح بل يمكن ترجيح
تخصيص الذهب والفضة لان فيه مراعاة قوانين التعارض بينه وبين ما هو اخص منه قلنا لا نسلم التعارض
بين الامرين لان استعمال العام الاول على وجه المجاز حاصل على كل تقدير اجماعا وزيادة التجوز فى الاستعمال
لا يعارض به اصل التجوز فى المعنى الاخر فان ابقاء الذهب والفضة على عمومها استعمال حقيقى فكيف يكافيه
مجرد تقليل التجوز مع ثبوت اصله وبذلك يظهر بطلان الترجيح بغير مرجح لان المرجح حاصل فى جانب الحقيقة
هذا ما يقتضيه الحال من الكلام على هذين الوجهين وبقى فيه مواضع يحتاج الى تنقيح اقول
الذى يقتضيه النظر ان النسبة بين روايتى الدرهم والدينار وبعد جعلهما كرواية واحدة وبين ما دل على
استثناء الذهب والفضة من قبيل العموم من وجه لان التعارض بين العقد السلبى من الاولى والعقد
الايجابى فى الثانية الا ان الاول عام والثانى مطلق والتقييد اولى من التخصيص وبعبارة اخرى يدور
الامر بين رفع اليد عن ظاهر الحصر فى الدرهم والدينار ورفع اليد من اطلاق الذهب والفضة وتقييدهما
اولى الا ان يقال ان الحصر فى كل من روايتى الدرهم والدينار موهون من حيث اختصاصهما باحدهما
فيجب اخراج الاخر عن عمومه فان ذلك يوجب الوهن فى الحصر وان لم يكن الامر كذلك فى مطلق العام ويريد
ذلك ان تقييد الذهب والفضة بالنقدين مع غلبة استعارة المصوغ بعيد جدا ومما ذكرنا يظهر النظر فى موضع

ماذكره

ماذكره صاحب المسالك فى تحرير وجهى المسئلة وان كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة فان كان فيها
ما يقدم على بعض اخر منها اما لاجل الدلالة كما فى النص والظاهر او الظاهر والاظهر واما لاجل مرجح اخر
قدم ما حقه التقديم ثم لوحظ النسبة مع باقى المعارضات فقد ينقلب النسبة وقد يحدث الترجيح كما اذا ورد اكرم
العلماء ولا تكرم فساقهم ويستحب اكرام العدول فانه اذا خص العلماء بعدولهم يصير اخص مطلقا من العدول
فيخصص العدول بغير علمائهم والسر فى ذلك واضح اذ لولا الترتيب فى العلاج لزم الغاء النص [٢] او طرح الظاهر
المنافى له كما لو ورد اكرم العلماء ولا تكرم الفساق ويستحب اكرام الشعراء فاذا فرضنا ان الفساق اكثر فردا
من العلماء خص بغير العلماء فيخرج العالم الفاسق عن الحرمة ويبقى الفرد الشاعر من العلماء الفساق مرددا
بين الوجوب والاستحباب ثم اذا فرض ان الفساق بعد اخراج العلماء اقل فردا من الشعراء خص الشعراء
بالفاسق الشاعر غير مستحب الاكرام فاذا فرض صيرورة الشعراء بعد التخصيص بالفساق اقل موردا من العلماء
خص دليل العلماء بدليلهم فيحكم بان مادة الاجتماع بين الكل اعنى العالم الشاعر الفاسق مستحب الاكرام وقس
على ما ذكرنا صورة وجود المرجح من غير جهة الدلالة لبعضها على بعض والغرض من اطالة الكلام فى ذلك
التنبيه على وجوب التامل فى علاج الدلالة عند التعارض لانا قد عثرنا فى كتب الاستدلال على بعض
الزلات والله مقيل العثرات وحيث فرغنا عن بعض الكلام فى المرجحات من حيث الدلالة التى هى مقدمة
على غيرها فلنشرع فى مرجحات الرواية من الجهات الاخر فنقول ومن الله التوفيق للاهتداء قد عرفت
ان الترجيح اما من حيث الصدور بمعنى جعل صدور احد الخبرين اقرب من صدور غيره بحيث لو دار الامر بين
الحكم بصدوره وصدور غيره لحكمنا بصدوره ومورد هذا المرجح قد يكون فى السند كاعدلية الراوى وقد
يكون فى المتن ككونه افصح ~~او كونه منقولا باللفظ~~ واما ان يكون من حيث جهة الصدور فان صدور الرواية
قد يكون لجهة بيان الحكم الواقعى وقد يكون لبيان خلافه لتقية او غيرها من مصالح اظهار خلاف الواقع فيكون
احدهما بحسب المرجح اقرب الى الصدور لاجل بيان الواقع واما ان يكون من حيث المضمون بان يكون مضمون
احدهما اقرب فى النظر الى الواقع واما تقسيم الاصوليين المرجحات الى السندية والمتنية فهو باعتبار مورد
المرجح لا باعتبار مورد الرجحان ولذا يذكرون فى المرجحات المتنية مثل الفصيح والافصح والنقل باللفظ
والمعنى بل يذكرون المنطوق والمفهوم والخصوص والعموم واشباه ذلك ونحن نذكر ان شاء الله مبدأ
من القسمين لان استيفاء الجميع تطويل لا حاجة اليه بعد معرفة ان المناط كون احدهما اقرب من حيث الصدور
عن الامام عليه السلام لبيان الحكم الواقعى اما الترجيح بالسند فبامور منها كون احد الراويين عدلا والاخر
غير عدل مع كونه مقبول الرواية من حيث كونه متحرزا عن الكذب ومنها كونه اعدل وتعرف الاعدلية اما
بالنص عليها واما بذكر فضائل فيه لم يذكر فى الاخر ومنها كونه اصدق مع عدالتهما ويدخل فى ذلك
كونه اضبط وفى حكم الترجيح بهذه الامور ان يكون طريق ثبوت مناط القبول فى احدهما اوضح من الاخر
واقرب الى الواقع من جهة تعدد المزكى او رجحان احد المزكيين على الاخر ويلحق بذلك التباس اسم المزكى
بغيره من المجروحين وضعف ما يميز المشترك به ومنها علو الاسناد لانه كلما قلت الواسطة كان احتمال الكذب

[٢] او طرح الظاهر المنافى له راسا وكلاهما باطل وقد ينقلب النسبة فيحدث الترجيح فى المتعارضات بنسبة واحدة صح

امل وقد يعارض في بعض الموارد بندرة ذلك واستبعاد الاسناد لتباعد ازمنة الرواة فيكون مظنة الارسال والحوالة على نظر المجتهد ومنها ان يرسل احد الراويين فيحذف الواسطة ويسند الاخر روايته فان المحذوف يحتمل ان يكون توثيق المرسل له معارضا بجرح جارح وهذا الاحتمال منفي في الاخر وهذا اذا كان المرسل ممن يقبل مراسيله والا فلا يعارض المسند راسا وظاهر الشيخ في العدة تكافؤ المرسل المقبول والمسند ولم يعلم وجهه ومنها ان يكون لراوي احد الروايتين متعددا وراوي الاخرى واحدا او يكون رواة احدهما اكثر فان المتعدد يرجح على الواحد والاكثر على الاقل كما هو واضح وحكي عن بعض العامة عدم الترجيح قياسا على الشهادة والفتوى ولازم هذا القول عدم الترجيح بسائر المرجحات ايضا وهو ضعيف ومنها ان يكون طريق تحمل احد الراويين اعلى من طريق تحمل الاخر كان يكون احدهما بقرائته على الشيخ والاخر بقرائة الشيخ عليه وهكذا غيرهما من انحاء التحمل هذه نبذة من المرجحات السندية التي توجب القوة من حيث الصدور وعرفت ان معنى القوة كون احدهما اقرب الى الواقع من حيث اشتماله على مزية غير موجودة في الاخر بحيث لو فرضنا العلم بكذب احدهما ومخالفته للواقع كان احتمال مطابقة ذي المزية للواقع ارجح واقوى من مطابقة الاخر والا فقد لا يوجب المرجح الظن بكذب الخبر المرجوح لكنه من جهة احتمال الصدق في كلا الخبرين فان الخبرين المتعارضين لا يعلم غالبا كذب احدهما وانما التجئنا الى طرح احدهما بناء على تنافي ظاهريهما وعدم امكان الجمع بينهما لعدم الشاهد فيصيران في حكم ما لو وجب طرح احدهما لكونه كاذبا فيؤخذ بما هو اقرب الى الصدق من الاخر والغرض من اطالة الكلام هنا ان بعضهم تخيل ان المرجحات المذكورة في كلماتهم للخبر من حيث السند او المتن بعضها يفيد الظن القوي وبعضها يفيد الظن الضعيف وبعضها لا يفيد الظن اصلا فحكم بحجية الاولين واستشكل في الثالث من حيث ان الاحوط الاخذ بما فيه المرجح ومن اطلاق ادلة التخيير وقوى ذلك بناء على انه لا دليل على الترجيح بالامور التعبدية في مقابل اطلاقات التخيير وانت خبير بان جميع المرجحات المذكورة مفيدة للظن الشأني بالمعنى الذي ذكرنا وهو انه لو فرض القطع بكذب احد الخبرين كان احتمال كذب المرجوح ارجح من صدقه واذا لم يفرض العلم بكذب احد الخبرين فليس في المرجحات المذكورة ما يوجب الظن بكذب الاخر ولو فرض شيء منها كان في نفسه موجبا للظن بكذب الخبر كان مسقطا للخبر من درجة الحجية ومخرجا للمسئلة عن التعارض فيعد ذلك الشيء موهنا لا مرجحا اذ فرق واضح عند التأمل ما يوجب في نفسه مرجوحية الخبر وبين ما يوجب مرجوحيته بملاحظة التعارض وفرض عدم الاجتماع واما ما يرجع الى المتن فهي امور منها الفصاحة فيقدم الفصيح على غيره لان الركيك ابعد من كلام المعصوم عليه السلام الا ان يكون منقولا بالمعنى ومنها الافصحية ذكره جماعة خلافا للاخرى وفيه تامل لعدم كون الفصيح بعيدا عن كلام المعصوم الامام ولا الافصح اقرب اليه في مقام بيان الاحكام الشرعية ومنها اضطراب المتن كما في بعض روايات عمار ومنها كون احدهما منقولا باللفظ والاخر منقولا بالمعنى اذ يحتمل في المنقول بالمعنى ان يكون المسموع من الامام عليه السلام لفظا مغايرا للفظ المنقول اليه ومرجع الترجيح بهذه الى كون

الخبر

من

ذا مهما

متن احد الخبرين اقرب صدورا من متن الاخر وعلل بعض المعاصرين الترجيح بمرجحات المتن بعد ان عد هذه منها بان مرجع ذلك الى الظن بالدلالة وهو مما لم يختلف فيه مطلق علماء الاسلام وليس مبنيا على حجية مطلق الظن المختلف فيه ثم ذكر في مرجحات المتن النقل باللفظ والفصاحة والركاكة والمسموع من الشيخ بالنسبة الى المقروء عليه والجزم بالسماع من المعصوم على غيره وكثيرا من اقسام مرجحات الدلالة كالمنطوق والمفهوم والخصوص والعموم ونحو ذلك وانت خبير بان مرجع الترجيح بالفصاحة والنقل باللفظ الى رجحان صدور احد المتنين بالنسبة الى الاخر فالدليل عليه هو الدليل على اعتبار رجحان الصدور وليس راجعا الى الظن في الدلالة المتفق عليه بين علماء الاسلام واما مرجحات الدلالة فهي من هذا الظن المتفق عليه وقد عدها من مرجحات المتن جماعة كصاحب الزبدة وغيره والاولى ما عرفت من ان هذه من قبيل النص والظاهر والظاهر والاظهر ولا تعارض بينهما ولا ترجيح في الحقيقة بل هي من موارد الجمع المقبول فراجع واما الترجيح من حيث وجه الصدور بان يكون احد الخبرين مقرونا بشيء يحتمل من اجله ان يكون الخبر صادرا على وجه المصلحة المقتضية لبيان خلاف حكم الله الواقعي من تقية او نحوها من المصالح وهي وان كانت غير محصورة في الواقع الا ان الذي بايدينا امارة التقية وهي مطابقة ظاهر الخبر لمذهب اهل الخلاف فيحتمل صدور الخبر تقية عنهم احتمالا غير موجود في الخبر الاخر قال في العدة اذا كان رواة الخبرين متساويين في العدد عمل بابعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقهم انتهى وقال المحقق في المعارج بعد نقل العبارة المتقدمة عن الشيخ و الظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق عليه السلام وهو اثبات مسئلة علمية بخبر الواحد ولا يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الامام عليه السلام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التأويل لمصلحة يعلمها الامام عليه السلام وان كنا لا نعلم ذلك فان قال ان ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلا يلزم سد باب العمل انتهى كلامه رفع مقامه اقول توضيح المرام في هذا المقام ان ترجيح احد الخبرين بمخالفة العامة يمكن ان يكون بوجوه احدها مجرد التعبد كما هو ظاهر كثير من اخباره ويظهر من المحقق استظهاره من الشيخ قدس سرهما الثاني كون الرشد في خلافهم كما صرح به في غير واحد من الاخبار المتقدمة ورواية علي بن اسباط قال قلت للرضا عليه السلام يحدث الامر لا اجد بدا من معرفته وليس في البلد الذي انا فيه احد استفتيه من مواليك قال ائت فقيه البلد واستفته في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه واصرح من ذلك كله خبر ابي اسحق الارجاني قال قال ابو عبد الله اتدري لم امرتم بالاخذ بخلاف ما يقوله العامة فقلت لا ادري فقال ان عليا صلوات الله عليه لم يكن يدين الله بشيء الا خالف عليه العامة ارادة لابطال امره وكانوا يسئلونه صلوات الله عليه عن الشيء الذي لا يعلمونه فاذا افتاهم بشيء جعلوا له ضدا من عندهم ليلبسوا على الناس الثالث حسن مجرد المخالفة لهم فمرجع هذا المرجح ليس الا الاقربية الى الواقع بل هو نظير ترجيح دليل الحرمة على الوجوب ودليل الحكم الاسهل على غيره ويشهد لهذا الاحتمال بعض الروايات مثل قوله عليه السلام في مرسلة داود بن حصين ان

وانك لا تعلم ذلك

من وافقنا

من وافقنا خالف عدونا ومن وافق عدونا في قول او عمل فليس منا ولا نحن منه ورواية الحسين بن خالد
شيعتنا المسلمون لامرنا الآخذون بقولنا المخالفون لاعدائنا فمن لم يكن كذلك فليس منا فيكون حالهم
حال اليهود الوارد فيهم قوله صلى الله عليه وآله خالفوهم ما استطعتم الرابع الحكم بصدور الموافق
تقية ويدل عليه قوله ع في رواية ما سمعته مني يشبه قول الناس فيه التقية وما سمعته مني لا يشبه
قول الناس فلا تقية فيه بناء على ان المحكي عنه ع مع عدالة الحاكي كالمسموع منه وان الرواية مسوقة لحكم
المتعارضين وان القضية غالبية لكذب الدائمة اما الوجه الاول فمع بعده عن مقام ترجيح احد الخبرين
المبني اعتبارهما على الكشف النوعي ينافيه التعليل المذكور في الاخبار المستفيضة المتقدمة ومنه يظهر
ضعف الوجه الثالث مضافا الى صريح رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال ما انتم والله على شيء مما هم فيه
ولاهم على شيء مما انتم فيه فخالفوهم فانهم ليسوا من الحنيفية على شيء فتعين الوجه الثاني لكثرة ما يدل
عليه من الاخبار او الوجه الرابع للخبر المذكور وذهاب المشهور الا انه يشكل الوجه الثاني بان التعليل
المذكور في الاخبار بظاهره غير مستقيم لان خلافهم ليس التشكيك بعد تفرع الامر بمخالفتهم على مخالفة
احكامهم للواقع لا مجرد حسن المخالفة حكما واحدا حتى يكون هو الحق وكون الحق والرشد فيه بمعنى وجوده
في محتملاته لا ينفع في الكشف عن الحق نعم ينفع في الابعدية عن الباطل لو علم او احتمل غلبة الباطل على
احكامهم وكون الحق فيها نادرا ولكنه خلاف الوجدان ورواية ابي بصير المتقدمة وان تاكد مضمونها
بالحلف لكن لا بد من توجيهها فيرجع الامر الى التعبد بعلة الحكم وهو ابعد من التعبد بنفس الحكم
والوجه الرابع بان دلالة الخبر المذكور عليه لا يخلو عن خفاء لاحتمال ان يكون المراد من شباهة
احد الخبرين بقول الناس كونه متفرعا على قواعدهم الباطلة مثل تجويز الخطاء على المعصومين من الانبياء
والائمة عليهم السلام عمدا او سهوا والجبر والتفويض ونحو ذلك وقد اطلق الشباهة على هذا المعنى
في بعض اخبار العرض على الكتاب والسنة حيث قال فان اشبههما فهو حق وان لم
يشبههما فهو باطل وهذا الحمل اولى من حمل القضية على الغلبة لا الدوام بعد تسليم الغلبة
ويمكن دفع الاشكال في الوجه الثاني عن التعليل في الاخبار بوروده على الغالب من انحصار الفتوى
في المسألة في الوجهين لان الغالب ان الوجوه في المسألة اذا كثرت كانت العامة مختلفين ومع
اتفاقهم لا يكون في المسألة وجوه متعددة ويمكن ايضا الالتزام بما ذكرنا سابقا من غلبة الباطل
في اقوالهم على ما صرح به في رواية الارجائي المتقدمة واصرح منها ما حكي عن ابي حنيفة من قوله خالفت
جعفرا في كل ما يقول الا اني لا ادري انه يغمض عينيه في الركوع او السجود او يفتحهما وح فيكون خلافهم
ابعد من الباطل ويمكن توجيه الوجه الرابع بعدم انحصار دليله في الرواية المذكورة بل الوجه فيه ما
هو تقرر في باب التراجيح واستفيد من النصوص والفتاوى من حصول الترجيح لكل مزية في احد الخبرين
يوجب كونه اقل او ابعد احتمالا لمخالفة الواقع من الخبر الآخر ومعلوم ان الخبر المخالف لا يحتمل فيه
التقية كما يحتمل في الموافق على ما تحقق من المحقق قدس سره فمراد المشهور من حمل الخبر الموافق على التقية ليس

كون

كون الموافقة امارة على صدور الخبر تقية بل المراد ان الخبرين لما اشتركا في جميع الجهات المحتملة لخلاف
الواقع عدا احتمال الصدور تقية المختص بالخبر الموافق تعين العمل بالمخالف وانحصر محمل الخبر الموافق
المطروح في التقية واما ما اورده المحقق من معارضة احتمال التقية باحتمال الفتوى على التاويل ففيه
ان الكلام فيما اذا اشترك الخبران في جميع الاحتمالات المتطرقة في السند والمتن والدلالة فاحتمال الفتوى
على التاويل مشترك كيف ولو فرض اختصاص الخبر المخالف باحتمال التاويل وعدم تطرقه في الخبر الموافق
كان اللازم ارتكاب التاويل في الخبر المخالف لما عرفت من ان النص والظاهر لا يرجع فيهما الى المرجحات
واما ما اجاب به صاحب المعالم عن الايراد بان احتمال التقية في كلامهم اقرب واغلب ففيه مع اشعاره
بتسليم ما ذكره المحقق من معارضة احتمال التقية في الموافق باحتمال التاويل مع ما عرفت من خروج ذلك
عن محل الكلام منع اغلبية التقية في الاخبار من التاويل ومن هنا يظهر ان ما ذكرنا من الوجه في رجحان
الخبر المخالف مختص بالمتباينين واما فيما كان من قبيل العامين من وجه بان كان لكل واحد منهما
ظاهر يمكن الجمع بينهما بصرفه عن ظاهره دون الآخر فيدور الامر بين حمل الموافق منهما على التقية
والحكم بتاويل احدهما ليجتمع مع الآخر مثلا اذا ورد الامر بغسل الثوب من ابوال ما لا يؤكل لحمه
وورد كل شيء يطير لا باس بخرئه وبوله فدار الامر بين حمل الثاني على التقية وبين الحكم بتخصيص
احدهما لا بعينه فلا وجه لترجيح التقية لكونها في كلام الائمة عليهم السلام اغلب من التخصيص فالعمدة
في الترجيح بمخالفة العامة بناء على ما تقدم من جريان هذا المرجح وشبهه في هذا القسم من
المتعارضين هو ما تقدم من وجوب الترجيح بكل مزية في احد المتعارضين وهذا موجود فيما نحن
فيه لان احتمال مخالفة الظاهر قائم في كل منهما والمخالفة للعامة مختص بمزية مفقودة في الآخر
وهو عدم احتمال الصدور تقية فتلخص مما ذكرنا ان الترجيح بالمخالفة من احد وجهين على ما يظهر
من الاخبار احدهما كونه ابعد من الباطل واقرب الى الواقع فيكون مخالفة الجمهور نظير موافقة المشهور
من المرجحات المضمونية على ما يظهر من اكثر اخبار هذا الباب والثاني من جهة كون المخالف ذا مزية لعدم
احتمال التقية ويدل عليه ما دل على الترجيح بشهرة الرواية معللا بانه لا ريب فيه بالتقريب المتقدم
سابقا ولعل الثمرة بين هذين الوجهين يظهر لك فيما ياتي ان شاء الله تعالى بقي في هذا المقام امور
الاول ان الخبر الصادر تقية يحتمل ان يراد به ظاهره فيكون من الكذب المجوز لمصلحة ويحتمل
ان يراد منه تاويل مختف على المخاطب فيكون من قبيل التورية وهذا اليق بالامام عليه السلام بل هو اللازم
اذا قلنا بحرمة الكذب مع التمكن من التورية الثاني ان بعض المحدثين كصاحب الحدائق وان لم يشترطوا
في التقية موافقة الخبر لمذهب العامة لاخبار تخيلها دالة على مدعاه سليمة عما هو صريح في خلاف
ما ادعاه الا ان الحمل على التقية في مقام الترجيح لا يكون الا مع موافقة احدهما اذ لا يعقل حمل احدهما
بالخصوص على التقية وان كانا مخالفين لهم فمراد المحدث المذكور ليس الحمل على التقية مع عدم
الموافقة في مقام الترجيح كما اورده عليه بعض الاساطين في جملة المطاعن على ما ذهب اليه من عدم

اشتراط الموافقة في الحمل على التقية بل المحدث المذكور لما اثبت في المقدمة الأولى من مقدمات الحدائق
خلو الأخبار عن الاخبار المكذوبة لتنقيحها وتصحيحها في الازمنة المتأخرة بعد ان كانت مغشوشة
مدسوسة صح للقائل ان يقول فما بال هذه الاخبار المتعارضة التي لا تكاد تجتمع فبين في المقدمة
الثانية دفع هذا السؤال بان معظم الاختلاف من جهة اختلاف كلمات الأئمة عليهم السلام مع المخاطبين
وان الاختلاف انما هو منهم عليهم السلام واستشهد على ذلك باخبار زعمها دالة على ان التقية
كما يحصل ببيان ما يوافق العامة كذلك يحصل بمجرد القاء الخلاف بين الشيعة كيلا يعرفوا فيؤخذ
برقابهم وهذا الكلام ضعيف لان الغالب اندفاع الخوف باظهار الموافقة مع الاعداء واما الاندفاع
بمجرد رؤية الشيعة مختلفين مع اتفاقهم على مخالفتهم فهو وان امكن حصوله احيانا لكنه نادر جدا
فلا يصار اليه في جل الاخبار المختلفة مضافا الى مخالفته لظاهر قوله عليه السلام في الرواية المتقدمة
ما سمعت مني يشبه قول الناس ففيه التقية وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه فالذي
يقتضيه النظر على تقدير القطع بصدور جميع الاخبار التي بايدينا على ما توهمه بعض الاخباريين
او الظن بصدورها جميعها ان القليل في غاية القلة كما يقتضيه الانصاف ممن اطلع على كيفية تنقيح
الاخبار وضبطها في الكتب هو ان يقال ان عمدة الاختلاف انما هي كثرة ارادة خلاف الظواهر في
الأخبار اما بقرائن متصلة اختفت علينا من جهة تقطيع الأخبار او نقلها بالمعنى او منفصلة
مختفية من جهة كونها خارجية معلومة للمخاطبين او مقالية اختفت بالانطماس واما بغير القرينة
لمصلحة يراها الامام من تقية على ما اخترناه من ان التقية على وجه التورية او غير التقية من المصالح
الاخر والى ما ذكرنا ينظر ما فعله الشيخ في الاستبصار من اظهار امكان الجمع بين متعارضات الاخبار
باخراج احد المتعارضين او كليهما عن ظاهره الى معنى بعيد وربما يظهر من الاخبار محامل وتأويلات
ابعد بمراتب مما ذكره الشيخ تشهد بان ما ذكره الشيخ من المحامل غير بعيد عن مراد الامام عليه السلام
وان بعدت عن ظاهر الكلام ان لم يظهر فيه قرينة عليها فمنها ما روي عن بعضهم صلوات الله عليهم
لما سئله بعض اهل العراق وقال كم آية تقرء في صلوة الزوال فقال عليه السلام ثمانون ولم يعد السائل
فقال عليه السلام هذا يظن انه من اهل الادراك فقيل له عليه السلام ما اردت بذلك وما هذه الآيات
فقال اردت منها ما يقرء في نافلة الزوال فان الحمد والتوحيد لا يزيد على عشر آيات ونافلة الزوال
ثمان ركعات ومنها ما روي من ان الوتر واجب فلما فرغ السائل واستفسر قال عليه السلام انما عنيت
وجوبها على النبي صلى الله عليه وآله ومنها تفسير قولهم عليهم السلام لا يعيد الصلوة فقيه بخصوص الشك بين
الثلث والاربع ومثله تفسير وقت الفريضة في قولهم عليهم السلام لا تطوع في وقت الفريضة بزمان
قول المؤذن قد قامت الصلوة الى غير ذلك مما يطلع عليه المتتبع ويؤيد ما ذكرنا من ان عمدة تنافي
الأخبار ليس لاجل التقية ما ورد مستفيضا من عدم جواز رد الخبر وان كان مما ينكر ظاهره حتى اذا
قال للنهار انه ليل وللليل انه نهار معللا ذلك بانه يمكن ان يكون له محمل لم يتفطن السامع له فينكره فيكفر

من حيث

من حيث لا يشعر فلو كان عمدة التنافي من جهة صدور الاخبار المنافية بظاهرها لما في ايدينا من الأدلة
تقية لم يكن في انكار كونها من الامام عليه السلام مفسدة فضلا عن كفر الراد الثالث ان التقية قد يكون
من فتوى العامة وهو الظاهر من اطلاق موافقة العامة في الاخبار واخرى من حيث اخبارهم التي رووها
وهو المصرح به في بعض الاخبار لكن الظاهر ان ذلك محمول على الغالب من كون الخبر مستندا للفتوى
ثالثة من حيث عملهم ويشير اليه قوله عليه السلام في المقبولة المتقدمة ما هم اليه اميل قضاتهم وحكامهم
ورابعة بكونه اشبه بقواعدهم واصول دينهم وفروعهم كما يدل عليه الخبر المتقدم وعرفت سابقا
قوة احتمال التفريع على قواعدهم الفاسدة ويخرج الخبر عن الحجية ولو مع عدم المعارض كما يدل — ارادة ذلك
عليه عموم الموصول الرابع ان ظاهر الاخبار كون المرجح موافقة جميع الموجودين في زمان الصدور
او معظمهم على وجه يصدق الاستغراق العرفي فلو وافق بعضهم بلا مخالفة الباقين فالترجيح به مستند
الى الكلية المستفادة من الأخبار من الترجيح بكل مزية وربما يستفاد من قول السائل في المقبولة قلت
يا سيدي هما معا موافقان للعامة ان المراد بما وافق العامة او خالفهم في المرجح السابق بعم ما وافق
البعض او خالفه ويرده ان ظهور الفقرة الأولى في اعتبار الكل اقوى من ظهور هذه الفقرة في كفاية
موافقة البعض فيحمل على ارادة صورة عدم وجود هذا المرجح في شيء منهما وتساويهما من هذه الجهة
لا صورة وجود هذا المرجح في كليهما وتكافؤهما من هذه الجهة وكيف كان فلو كان كل واحد موافقا
لبعضهم مخالفا لآخرين منهم وجب الرجوع الى ما يرجح في النظر ملاحظة التقية منه وربما يستفاد
ذلك من اشهرية فتوى احد المتقضيين في زمان الصدور ويعلم ذلك بمراجعة اهل النقل والتاريخ
فقد حكى عن تواريخهم ان عامة اهل الكوفة كان عملهم على فتوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر — فتاوى ذلك
واهل مكة على فتاوى ابن جريج واهل المدينة على فتاوى مالك واهل البصرة على فتاوى عثمان وسواده
واهل الشام على فتاوى الأوزاعي والوليد واهل مصر على فتاوى الليث بن سعد واهل خراسان على
فتاوى عبد الله بن المبارك الزهري وكان فيهم اهل الفتوى غير هؤلاء كسعيد بن المسيب وعكرمة وربيعة
الرأي ومحمد بن شهاب الزهري الى ان استقر رأيهم بحصر المذاهب في الاربعة سنة خمس وستين و
ثلثمائة كما حكي وقد يستفاد ذلك من الأمارات الخاصة مثل قول الصادق عليه السلام حين حكي له فتوى
ابن ابي ليلى في بعض مسائل الوصية اما قول ابن ابي ليلى فلا استطيع رده وقد يستفاد من ملاحظة
اخبارهم المروية في كتبهم ولذا انيط الحكم في بعض الروايات بموافقة اخبارهم الخامس قد عرفت ان الرجحان
بحسب الدلالة لا يزاحمه الرجحان بحسب الصدور وكذا لا يزاحمه هذا الرجحان اي الرجحان من حيث جهة
الصدور فاذا كان الخبر الأقوى دلالة موافقا للعامة قدم على الاضعف المخالف لما عرفت من ان الترجيح
بقوة الدلالة من الجمع المقبول الذي هو مقدم على الطرح اما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث
جهة الصدور بان كان الأرجح صدورا موافقا للعامة فالظاهر تقديمه على غيره وان كان مخالفا للعامة
بناء على تعليل الترجيح بمخالفة العامة باحتمال التقية في الموافق لان هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض — صدورهما

صدورهما قطعا كما في المتواترين او تعبدا كما في الخبرين بعد عدم امكان التعبد بصدور احدهما وترك التعبد بصدور الاخر وفيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى ادلة الترجيح من حيث الصدور فان قلت ان الاصل في الخبرين الصدور فاذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقية كما يقتضي ذلك الحكم بارادة خلاف الظاهر في اضعفهما دلالة فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدما على الترجيح بحسب الصدور قلت لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل احدهما المعين على التقية لانه الغاء لاحدهما في الحقيقة ولذا لو تعين حمل خبر غير معارض على التقية على تقدير الصدور لم تشمله ادلة التعبد بخبر العادل نعم لو علم بصدور الخبرين لم يكن بد من حمل الموافق على التقية والغائه واما اذا لم يعلم بصدورهما كما فيما نحن فيه من المتعارضين فيجب الرجوع الى المرجحات الصدورية فان امكن ترجيح احدهما وتعيينه من حيث التعبد بالصدور دون الاخر تعين وان قصرت اليد عن هذا الترجيح كان عدم احتمال التقية في احدهما مرجحا فورود هذا المرجح تساوي الخبرين من حيث الصدور اما علما كما في المتواترين او تعبدا كما في المتكافئين من الاحاد واما ما وجب فيه التعبد بصدور احدهما المعين دون الاخر فلا وجه لاعمال هذا المرجح فيه لان جهة الصدور متفرع على اصل الصدور والفرق بين هذا الترجيح والترجيح في الدلالة المتقدم على الترجيح بالسند ان التعبد بصدور الخبرين على ان نعمل بظاهر احدهما وبتاويل الاخر بقرينة ذلك الظاهر ممكن غير موجب لطرح دليل او اصل بخلاف التعبد بصدورهما ثم حمل احدهما على التقية الذي هو في معنى الغائه وترك التعبد به هذا كله على تقدير توجيه الترجيح بالمخالفة باحتمال التقية اما لو قلنا بان الوجه في ذلك كون المخالف اقرب الى الحق وابعد عن الباطل كما يدل عليه جملة من الاخبار فهي من المرجحات المضمونية وسيجيء حالها مع غيرها

المقام الثالث في المرجحات الخارجية وقد اشرنا الى انها على قسمين الاول ما يكون غير مستقل بنفسه معتبر والثاني ما يعتبر بنفسه بحيث لو لم يكن هناك دليل كان هو المرجع فمن الاول شهرة احد الخبرين اما من حيث روايته بان اشتهر روايته بين الرواة الفتوى به ولو مع العلم بعدم استناد المفتين اليه ومنه كون الراوي له افقه من راوي الاخر في جميع الطبقات او في بعضها ومنه مخالفة احد الخبرين للعامة بناء على ظاهر الاخبار المستفيضة الواردة في وجه الترجيح بها ومنه كل امارة مستقلة غير معتبرة وافقت مضمون احد الخبرين اذا كان عدم اعتبارها لعدم الدليل لا لوجود الدليل على العدم كالقياس ثم الدليل على الترجيح بهذا النحو من المرجح ما يستفاد من الاخبار من الترجيح بكل ما يوجب اقربية احدهما الى الواقع وان كان خارجا عن الخبرين بل يرجع هذا النوع الى المرجح الداخلي فان احد الخبرين اذا طابق امارة ظنية فلازمه الظن بوجود خلل في الاخر اما من حيث الصدور او من حيث جهة الصدور فيدخل الراجح فيما لا ريب فيه والمرجوح فيما فيه الريب وقد عرفت ان المزية الداخلية قد تكون موجبة لانتفاء احتمال في ذيها موجود في الاخر كقلة الوسائط ومخالفة العامة بناء على الوجه السابق وقد توجب بعد الاحتمال الموجود في ذيها بالنسبة الى الاحتمال الموجود في الاخر كالاعدلية

والاوثقية

والاوثقية والمرجح الخارجي من هذا القبيل غاية الامر عدم العلم تفصيلا بالاحتمال القريب في احدهما البعيد في الاخر بل ذو المزية داخل في الاوثق المنصوص عليه في الاخبار ومن هنا يمكن ان يستدل على المطلب بالاجماع المدعى في كلام جماعة على وجوب العمل باقوى الدليلين بناء على عدم شمولها للمقام من حيث ان الظاهر من الاقوى اقواهما في نفسه ومن حيث هو لا مجرد كون مضمونه اقرب الى الواقع لموافقة امارة خارجية فيقال في تقريب الاستدلال ان الامارة موجبة لظن خلل في المرجوح مفقود في الراجح فيكون الراجح اقوى احتمالا من حيث نفسه فان قلت ان المتيقن من النص ومعاقد الاجماع اعتبار المزية الداخلية القائمة بنفس الدليل واما الحاصلة من الامارة الخارجية التي دل الدليل على عدم العبرة به من حيث دخوله فيما لا يعلم فلا اعتبار بكشفها عن الخلل في المرجوح ولا فرق بينه وبين القياس في عدم العبرة به في مقام الترجيح كمقام الحجية هذا مع انه لا معنى لكشف الامارة عن خلل في المرجوح لان الخلل في الدليل من حيث انه دليل قصور في طريقيته والمفروض تساويهما في جميع ما له مدخل في الطريقية ومجرد الظن بمخالفة خبر للواقع لا يوجب خللا في ذلك لان الطريقية ليست منوطة بمطابقة الواقع قلت اما النص فلا ريب في عموم التعليل في قوله لان المجمع عليه لا ريب فيه وقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك لما نحن فيه بل قوله فان الرشد فيما خالفهم وكذا التعليل في رواية الارجائي لم امرتم بالاخذ بخلاف ما عليه العامة وارد في المرجح الخارجي لان مخالفة العامة نظير موافقة المشهور واما معقد الاجماعات فالظاهر ان المراد منه الاقرب الى الواقع والارجح مدلولا ولو بقرينة ما يظهر من العلماء قديما وحديثا من اناطة الترجيح بمجرد الاقربية الى الواقع كاستدلالهم على الترجيحات بمجرد الاقربية مثل ما سيجيء من كلماتهم في الترجيح بالقياس ومثل الاستدلال على الترجيح بموافقة الاصل بان الظن في الخبر الموافق له اقوى وعلى الترجيح بمخالفة الاصل بان الغالب تعرض الشارع لبيان ما يحتاج الى البيان واستدلال المحقق على ترجيح احد المتعارضين بعمل اكثر الطائفة بان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب وغير ذلك مما يجده المتتبع في كلماتهم مع انه يمكن دعوى حكم العقل بوجوب العمل بالاقرب الى الواقع فيما كان حجيتهما من حيث الطريقية فتامل بقي في المقام امران احدهما ان الامارة التي قام الدليل على المنع عنها بالخصوص كالقياس هل هي من المرجحات ام لا ظاهر المعظم العدم كما يظهر من طريقتهم في كتبهم الاستدلالية في الفقه حكى المحقق في المعارج عن بعض القول بكون القياس مرجحا فا لسـ ... دذهب ذاهب الى ان الخبرين اذا تعارضا وكان القياس موافقا لما تضمنه احدهما كان ذلك وجها يقتضي ترجيح ذلك الخبر ويمكن ان يحتج لذلك بان الحق في احد الخبرين فلا يمكن العمل بهما ولا طرحهما فتعين العمل باحدهما واذا كان التقدير تقدير التعارض فلا بد في العمل باحدهما من مرجح والقياس يصلح ان يكون مرجحا لحصول الظن به فتعين العمل بما طابقه لا يقال اجمعنا على ان القياس مطروح في الشريعة لانا نقول بمعنى انه ليس بدليل لا بمعنى انه لا يكون مرجحا لاحد الخبرين وهذا لان فائدة كونه مرجحا كونه رافعا للعمل بالخبر المرجوح فيعود الراجح كالخبر السليم

بناء على كشفها عن شهرة العمل او اشتهاره

معتبر

السّليم عن المعارض فيكون العمل به لا بذلك القياس وفيه نظر انتهى ومال الى ذلك بعض سادة
مشايخنا المعاصرين والحق خلافه لان دفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة كرفع العمل
بالخبر السّليم عن المعارض والرّجوع معه الى الاصول واى فرق بين دفع القياس لوجوب العمل
بالخبر السّليم عن المعارض وجعله كالمعدوم حتّى يرجع الى الاصل وبين رفعه لجواز العمل بالخبر
للتكافؤ لخبر اخر وجعله كالمعدوم حتّى يتعيّن العمل بالخبر الاخر ثمّ انّ الممنوع هو الاعتناء بالقياس
مطلقا ولذا استقرّت طريقة اصحابنا على هجره فى باب الترجيح ولم نجد منهم موضعا يرجّحونه به
ولولا ذلك لوجب تدوين شروط القياس فى الاصول ليرجّح به فى الفروع الثّانى فى مرتبة هذا
المرجّح بالنّسبة الى المرجّحات السّابقة فنقول امّا الرّجحان من حيث الدّلالة فقد عرفت غير مرّة تقدّمه
على جميع المرجّحات نعم لو بلغ المرجّح الخارجى الى حيث يوهن الارجح دلالة فهو يسقطه عن الحجيّة ويخرج
الفرض عن تعارض الدّليلين ومن هنا قد يقدم العام المشهور والمعتضد بالامور الخارجيّة الاخر
على الخاص وامّا التّرجيح من حيث السّند فظاهر مقبولة ابن حنظلة تقديمه على المرجّح الخارجى لكن
الظاهر انّ الامر بالعكس لان رجحان السّند انّما اعتبر لتحصيل الاقرب الى الواقع فانّ الاعدل اقرب
الى الصّدق من غيره بمعنى انّه لو فرض العلم بكذب احد الخبرين كان المظنون صدق الاعدل وكذب
العادل فاذا فرض كون خبر العادل مظنون المطابقة للواقع وخبر الاعدل مظنون المخالفة فلا وجه
لترجيحه بالاعدليّة وكذلك الكلام فى الترجيح بمخالفة العامّة بناء على انّ الوجه فيه هو نفى احتمال
التقيّة وامّا القسم الثّانى وهو ما كان مستقلا بالاعتبار ولو خلى المورد عن الخبرين فقد اشرنا
الى انّها على قسمين الاوّل ما يكون معاضدا لمضمون احد الخبرين والثّانى ما لا يكون كذلك فمن الاوّل
الكتاب والسّنة والترجيح بموافقتهما ممّا تواتر به الاخبار واستدلّ فى المعارج على ذلك بوجهين
احدهما انّ الكتاب دليل مستقل فيكون دليلا على صدق مضمون الخبر ثانيهما انّ الخبر المنافى لا
يعمل به لو انفرد عن المعارض فما ظنّك به معه انتهى وعرضه الاستدلال على طرح الخبر المنافى
سواء قلنا بحجيّته مع معارضته لظاهر الكتاب ام قلنا بعدم حجيّته فلا يتوهّم التّنافى بين دليليه
ثمّ ان توضيح الامر فى هذا المقام يحتاج الى تفصيل اقسام ظاهر الكتاب والسّنة المطابق لاحد
المتعارضين فنقول ان ظاهر الكتاب اذا لوحظ مع الخبر المخالف فلا يخلو عن صور ثلث الاولى ان يكون
على وجه لو خلى الخبر المخالف له عن معارضة المطابق له كان مقدما عليه لكونه نصّا بالنّسبة اليه
لكونه اخصّ منه او غير ذلك بناء على تخصيص الكتاب بخبر الواحد فالمانع عن التخصيص ح ابتلاء الخاص
بمعارضة مثله كما اذا تعارض اكرم زيدا العالم ولا تكرم زيدا العالم وكان فى الكتاب عموم يدلّ على وجوب
اكرام العلماء ومقتضى القاعدة فى هذا المقام ان يلاحظ اولا جميع ما يمكن ان يرجّح به الخبر المخالف
للكتاب على المطابق له فان وجد شئ منها رجّح المخالف به وخصّص به الكتاب لانّ المفروض انحصار المانع
عن تخصيصه به فى ابتلائه بمزاحمة الخبر المطابق للكتاب لانّه مع الكتاب من قبيل النصّ والظاهر وقد عرفت انّ

العمل

العمل بالنصّ ليس من باب الترجيح بل من باب العمل بالدّليل والقرينة فى مقابلة اصالة الحقيقة حتّى لو قلنا
كونها من باب الظّهور النّوعى فاذا عورضت بالمزاحمة بالترجيح صار المخالف كالسّليم عن التّعارض فيصرف ظاهر — (في الهامش: عورضت / بلغ)
الكتاب بقرينة الخبر السّليم ولو لم يكن هناك مرجّح فان حكمنا فى الخبرين المتكافئين بالتخيير امّا لانّه الاصل فى — (في الهامش: المعارض)
المتعارضين وامّا لورود الاخبار بالتخيير كان اللازم التخيير وانّ له ان يأخذ بالمطابق وان بالمخالف فيخصّص — (في الهامش: يؤخذ)
به عموم الكتاب لما سيجئ من انّ موافقة احد الخبرين للاصل لا يوجب رفع التخيير وان قلنا بالتّساقط
او التّوقف كان المرجع هو ظاهر الكتاب فيتلخّص انّ الترجيح بظاهر الكتاب لا يتحقّق بمقتضى القاعدة
فى شئ من فروض هذه الصّورة الثّانية ان يكون على وجه لو خلى الخبر المخالف له عن معارضه لكان
مطروحا لمخالفة الكتاب كما اذا تباين مضمونهما كليّة كما لو كان ظاهر الكتاب فى المثال المتقدّم وجوب
اكرام زيد العالم واللازم فى هذه الصّورة خروج الخبر المخالف عن الحجيّة راسا لتواتر الاخبار
ببطلان الخبر المخالف للكتاب والسّنة والمتيقّن من المخالفة هذا الفرد فيخرج الفرض عن تعارض
الخبرين فلا مورد للترجيح فى هذه الصّورة ايضا لانّ المراد به تقديم احد الخبرين لمزيّة فيه لا لما
يسقط الاخر عن الحجيّة وهذه الصّورة عديمة المورد فيما بايدينا من الاخبار المتعارضة الثّالثة
ان يكون على وجه لو خلى المخالف له عن المعارض لخالف الكتاب لكن لا على وجه التّباين الكلّى بل
يمكن الجمع بينهما بصرف احدهما عن ظاهره وح فان قلنا بسقوط الخبر المخالف بهذه المخالفة عن الحجيّة
كان حكمها حكم الصّورة الثّانية والا كان الكتاب مع الخبر المطابق بمنزلة دليل واحد عارض الخبر المخالف
والترجيح ح بالتّعاضد وقطعيّة سند الكتاب فالترجيح بموافقة الكتاب منحصر فى هذه الصّورة الاخيرة
لكن هذا الترجيح مقدم على الترجيح بالسّند لانّ اعدليّة الرّاوى فى الخبر المخالف لا تقاوم قطعيّة سند
الكتاب الموافق للخبر الاخر وعلى الترجيح بمخالفة العامّة لانّ التقيّة غير متصوّرة فى الكتاب الموافق للخبر الموافق
للعامّة وعلى المرجّحات الخارجيّة لانّ الامارة المستقلّة المطابقة للخبر الغير المعتبرة لا تقاوم الكتاب المقطوع
الاعتبار ولو فرضنا الامارة المذكورة مسقطة لدلالة الخبر والكتاب المخالفين لها عن الحجيّة لاجل
القول بتقييد اعتبار الظّواهر بصورة عدم قيام الظنّ الشخصى على خلافها خرج المورد عن فرض
التّعارض ولعلّ ما ذكرنا هو الدّاعى للشيخ قدّه فى تقديم الترجيح بهذا المرجّح على جميع ما سواه من المرجّحات
وذكر الترجيح بها بعد فقد هذا المرجّح اذا عرفت ما ذكرنا علمت توجّه الاشكال فيما دلّ من الاخبار
العلاجيّة على تقديم بعض المرجّحات على موافقة الكتاب كمقبولة ابن حنظلة بل وفى غيرها ممّا اطلق فيها
الترجيح بموافقة الكتاب والسّنة من حيث انّ الصّورة الثّالثة قليلة الوجود فى الاخبار المتعارضة
والصّورة الثّانية اقلّ وجودا بل معدومة فلا يتوهّم حمل تلك الاخبار عليها وان لم يكن من باب ترجيح
احد المتعارضين لسقوط المخالف عن الحجيّة مع قطع النّظر عن التعارض ويمكن التزام دخول الصّورة الاولى
فى الاخبار التى اطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب فلا يقلّ موردها وما ذكر من ملاحظة الترجيح بين الخبرين
المخصّص احدهما لظاهر الكتاب ممنوع بل نقول انّ ظاهر تلك الاخبار ولو بقرينة لزوم قلّة المورد بل عدمه

وبقرينة

وتقريره بعض الروايات الدالة على رد بعض ما ورد في الجبر والتفويض بمخالفة الكتاب مع كونه ظاهرا في نفيهما ان الخبر
المعتضد بظاهر الكتاب لا يعارضه الخبر الآخر وان كان لو انفرد دفع البديه عن ظاهر الكتاب واما الاشكال المختص بالمقبولة
من حيث تقديم بعض المرجحات على موافقة الكتاب فيندفع بما اشرنا اليه سابقا من ان الترجيح بصفات الراوي منهما من حيث
كونهما حاكما واول المرجحات الخبرية فيه هي شهرة احدى الروايتين وشذوذ الأخرى ولا بعد في تقديمه على موافقة الكتاب ثم ان حكم
الدليل المستقل المعاضد لاحد الخبرين حكمه حكم الكتاب والسنة في الصورة الأولى واما في الصورتين الاخيرتين فالخبر المخالف
له يعارض مجموع الخبر الآخر والدليل المطابق له والترجيح هنا بالتعاضد لا غير واما القسم الثاني وهو ما لا يكون معاضدا
لاحد الخبرين فهي عدة امور منها الاصل بناء على كون مضمونه حكم الله الظاهري اذ لو بني على افادة الظن بحكم الله الواقعي
كان من القسم الاول ولا فرق في ذلك بين الاصول الثلثة اعني اصالة البراءة والاحتياط والاستصحاب لكن يشكل الترجيح بها
من حيث ان مورد الاصول ما اذا فقد الدليل الاجتهادي المطابق او المخالف فلا مورد لها الا بعد فرض تساقط المتعارضين
لاجل التكافؤ والمفروض ان الاخبار المستفيضة دلت على التخيير مع فقد المرجح فلا مورد للاصل في تعارض الخبرين راسا
فلابد من التزام عدم الترجيح بها وان الفقهاء انما رجحوا باصالة البراءة والاستصحاب في الكتب الاستدلالية من حيث
بنائهم على حصول الظن النوعي بمطابقة الاصل واما الاحتياط فلم يعلم منهم الاعتماد عليه لا في مقام الاستناد ولا في مقام
الترجيح وقد يتوهم ان ما دل على ان التخيير مع تكافؤ الخبرين معارض بما دل على الاصول الثلثة فان مورد الاستصحاب عدم اليقين
بخلاف الحالة السابقة وهو حاصل مع تكافؤ الخبرين ويندفع بان ما دل على التخيير حاكم على الاصل فان مؤداه جواز العمل بالخبر
المخالف للحالة السابقة والالتزام بارتفاعها فكما ان ما دل على تعيين العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة مع سلامته عن المعارض
حاكم على دليل الاستصحاب كذلك الدليل الدال على جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة المكافؤ للمعارض من غير فرق
اصلا مع انه لو فرض التعارض المتوهم كان اخبار التخيير اولى بالترجيح وان كانت النسبة عموما من وجه لانها اقل موردا فيتعين
تخصيص ادلة الاصول مع ان التخصيص في اخبار التخيير يوجب اخراج كثير من مواردها بل اكثرها بخلاف تخصيص
ادلة الاصول مع ان بعض اخبار التخيير ورد في مورد جريان الاصول مثل مكاتبة عبد الله بن محمد الواردة في فعل
ركعتي الفجر في المحمل ومكاتبة الحميري المروية في الاحتجاج الواردة في التكبير في محل انتقال من حال
الى حال في احوال الصلوة ومما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره بعض من عاصرناه في تقديم الموافق للاصل
على المخالف من ان العمل بالموافق موجب للتخصيص فيما دل على حجية المخالف والعمل بالمخالف مستلزم للتخصيص فيما
دل على حجية الموافق وتخصيص لآخر فيما دل على حجية الاصول وان الخبر الموافق يفيد ظنا بالحكم الواقعي والعمل بالأصل
يفيد الظن بالحكم بالحكم الظاهري فيتقوى به الخبر الموافق وان الخبرين يتعارضان ويتساقطان فيبقى الاصل سليما
عن المعارض بقي هنا شيء وهو انهم اختلفوا في تقديم المقرر وهو الموافق للاصل على الناقل وهو الخبر المخالف له والاكثر
من الاصوليين منهم العلامة قده وغيره على تقديم الناقل بل حكي هذا القول عن جمهور الاصوليين معللين ذلك بان الغالب
فيما يصدر من الشارع الحكم بما يحتاج الى البيان ولا يستغنى عنه بحكم العقل مع ان الذي عثرنا عليه في الكتب الاستدلالية
الفرعية الترجيح بالاعتضاد بالاصل لكن لا يحضرني الان مورد لما نحن فيه اعني المتعارضين الموافق احدهما للاصل
العقلي فلا بد من التتبع ومن ذلك كون احد الخبرين متضمنا للاباحة والآخر مفيدا للحظر فان المشهور تقديم الحاظر على المبيح

بل يظهر

الأغلب الحرام الحلال

بل يظهر من المحكي عن بعضهم عدم الخلاف فيه وذكروا في وجهه ما لا يبلغ حد الوجوب ككونه متيقنا
في العمل استنادا الى قوله صلى الله عليه وآله وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك وقوله ما اجتمع الحلال
والحرام الا غلب الحرام الحلال وفيه انه لو تم هذا الترجيح لزم الحكم باصالة الحرمة عند دوران الامر بينها وبين الاباحة
لان وجود الخبرين لا مدخل له في هذا الترجيح فانه من مرجحات احد الاحتمالين مع ان المشهور تقديم
الاباحة على الحظر فالمتجه ما ذكره الشيخ قده في العدة من ابتناء المسئلة على ان الاصل في الاشياء الاباحة
او الحظر او التوقف حيث قال واما ترجيح احد الخبرين على الآخر من حيث ان احدهما يتضمن الحظر
والآخر الاباحة والاخذ بما يقتضي الحظر او الاباحة فلا يمكن الاعتماد عليه على ما نذهب اليه
من الوقف لان الحظر والاباحة جميعا عندنا مستفادان من الشرع ولا ترجيح بذلك وينبغي لنا
التوقف فيهما جميعا او يكون الانسان مخيرا في العمل بايهما شاء انتهى ويمكن الاستدلال لترجيح
الحظر بما دل على وجوب الاخذ بالاحتياط من الخبرين وارجاع ما ذكروه من الدليل الى ذلك
فالاحتياط وان لم يجب الاخذ به في الاحتمالين المجردين عن الخبر الا انه يجب الترجيح به عند تعارض الخبرين
وما ذكره الشيخ انما يتم لو اراد الترجيح بما يقتضيه الاصل لا بما ورد التعبد من الاخذ باحوط الخبرين
مع ان ما ذكره من استفادة الحظر او الاباحة من الشرع لا ينافي ترجيح احد الخبرين بما دل من الشرع
على اصالة الاباحة مثل قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او على اصالة الحظر مثل دع ما يريبك
الى ما لا يريبك مع ان مقتضى التوقف على ما اختاره لما كان وجوب الكف عن الفعل على ما صرح هو
وغيره كان اللازم بناء على التوقف العمل بما يقتضيه الحظر ولو ادعي ورود اخبار التخيير على ما يقتضيه
التوقف جرى مثله على القول باصالة الحظر ثم انه يشكل الفرق بين ما ذكروه من الخلاف في تقديم
المقرر على الناقل وان حكي عن الاكثر تقديم الناقل وعدم ظهور الخلاف في تقديم الحاظر على المبيح
ويمكن الفرق بتخصيص المسئلة الاولى بدوران الامر بين الوجوب وعدمه ولذا رجح بعضهم
الوجوب على الاباحة والندب لاجل الاحتياط لكن ينبغي فيه منع جريان بعض ادلة تقديم الحظر فيها
الملازم كلامهم فيها وعدم ظهور التخصيص في كلماتهم ولذا اختار بعض سادة مشايخنا المعاصرين بعد ترجيح
الاباحة على الحظر الرجوع الى تقديم المقرر على الناقل الذي اختاره في تلك المسئلة هذا مع ان دعوى
الاتفاق على تقدم الحظر غير ثابت وان ادعاه بعضهم والتحقيق هو ذهاب الاكثر وقد ذهبوا الى تقديم
الناقل ايضا في المسئلة الاولى بل حكي عن بعضهم تفريع تقديم الحاظر على تقديم الناقل ومن جملة
هذه المرجحات تقديم دليل الحرمة على دليل الوجوب في تعارض الاخبار على وجه لا ريب فيه هو لزوم
التخيير مع تكافؤ الخبرين وتساويهما من جميع الوجوه التي لها مدخل في رجحان احد الخبرين خصوصا
مع عدم التمكن من الرجوع الى الامام عليه افضل الصلوة والسلام الذي يحمل عليه اخبار التوقف والارجاء
بل لو بنينا على طرح اخبار التخيير في هذا المقام ايضا بعد الترجيح بموافقة الاصل لم يبق لها مورد
يصلح لحمل الاخبار الكثيرة الدالة على التخيير عليه كما لا يخفى على المتامل الدقيق فالمعتمد

الوقف

قوله

ينبغي

عند تعارضهما ... مفصلا ... ذكرنا ... اصالة الاباحة ... والتحريم ... التخيير ... لان المستفاد من الروايات ... الواردة

فالمعتمد

فالمعتمد وجوب الحكم بالتخيير اذا تساوى الخبران من حيث القوة ولم يرجح احدهما
بما يوجب اقربيته الى الواقع ولا يلتفت الى المرجحات لتلك الاخبار الراجعة الى ترجيح مضمون
احد الخبرين مع قطع النظر عن كونه مدلولا له لحكومة اخبار التخيير على جميعها وان قلنا ببقائها في
تكافؤهما الاحتمالين نعم يجب الرجوع اليها في تعارض غير الخبرين من الادلة الظنية اذا قلنا
بحجيتها من حيث الطريقية المستلزمة للتوقف عند التعارض لكن ليس هذا من الترجيح في شيء
نعم لو قيل بالتخيير في تعارضها من باب تنقيح المناط كما في اجراء التراجيح المتقدمة في تعارض الاخبار
كان حكمها حكم الخبرين لكن فيه تامل وان كان الظاهر من بعضهم عدم التامل في جريان احكام
الخبرين من الترجيح فيها باقسام المرجحات مستظهرا عدم الخلاف في ذلك فان ثبت الاجماع على
ذلك واجرينا ذلك في الاجماع المنقول من حيث انه من جزئيات حكمه فهو والا ففيه اشكال انما
لكن التكلم فيه قليل الفائدة لان الطرق الظنية غير الخبر ليس فيها ما يصح للفقيه دعوى حجيته من حيث
انه ظن مخصوص سوى الاجماع المنقول بخبر الواحد فان قيل بحجيتها فانما هو من باب مطلق الظن
ولا ريب ان الترجيح في تعارض الامارات المعتبرة على هذا الوجه الى تساقط المتعارضين ان ارتفع الظن
من كليهما او سقوط احدهما عن الحجية وبقاء الاخر بلا معارض ان ارتفع الظن عنه واما الاجماع
المنقول فالترجيح بحسب الدلالة من حيث الظهور والنصوصية جار فيه لا محالة واما الترجيح من حيث
الصدور او جهة الصدور فالظاهر انه كذلك وان قلنا بخروجه عن الخبر عرفا فلا يشمله اخبار علاج تعارض
الاخبار وان لم يشمله لفظ النبأ في اية النبأ لعموم التعليل المستفاد من قوله فان المجمع عليه لا ريب
فيه وقوله لان الرشد في خلافهم فان خصوص المورد لا يخصصه ومن هنا يصح اجراء جميع التراجيح المقررة
في الخبرين في الاجماعين المنقولين بل غيرهما من الامارات التي يفرض حجيتها من باب الظن الخاص
ومما ذكرنا يظهر حال الخبر مع الاجماع المنقول وغيره من الظنون الخاصة لو وجد والحمد لله
على ما تيسر لنا من تحرير ما استفدناه بالفهم القاصر من الاخبار وكلمات
علمائنا الابرار في باب الترجيح رجح الله ما نرجو التوفيق له من الحسنات
على ما مضى من السيئات بجاه محمد واله
السادة السادات عليهم افضل
الصلوات واكمل التحيات وعلى
اعدائهم اشد اللعنات
واسئل العفو [illegible]
امين امين [illegible]
اخر ما جرى قلمه
افاده [illegible] بحق محمد واله [illegible] صلى الله عليه وعليهم اجمعين

قال الامام الرازي هذه الاشياء المسماة بالبراهين لو كانت في نفسها براهين لكان كل
من سمعها ووقف عليها وجب ان يقبلها وان لا ينكرها اصلا وحيث نرى ان الذي يسميه احد
الخصمين برهانا فان الخصم الثاني يسمعه ويعرفه ولا يفيد له ظنا ضعيفا علمنا ان الاشياء ليست في
انفسها براهين بل هي مقدمات ضعيفة انضاف الحجة والعصبية اليها فيحكم بعضهم بكونها برهانا مع ان
الامر في نفسه ليس كذلك وايضا فالمشبهة يحكمون بالقول بالتشبيه بحجة ويزعم ان تلك الحجة افادته الجزم واليقين
فاما ان يقال ان كل واحد من هاتين الحجتين صحيحة فحينئذ يلزم صدق النقيضين وهو باطل واما
ان يقال احدهما صحيحة والاخرى فاسدة الا انه متى كان الامر كذلك كانت مقدمة واحدة من مقدمات تلك
الحجة باطلة في نفسها مع ان الذي تمسك بتلك الحجة جزم بصحة تلك المقدمة ابتداء فهذا يدل على ان العقل يجزم
بصحة الفاسد جزما ابتداء فاذا كان كذلك كان العقل غير مقبول القول في البديهيات والا كان كل
فسد جميع الدلائل فان قالوا ان العقل انما جزم بصحة ذلك الفاسد لشبهة مقدمة فنقول فحينئذ حصل تلك
الشبهة المتقدمة مقدمة فاسدة فان كان ذلك لشبهة اخرى لزم التسلسل فان كان ابتداء فقد توجه الطعن
وايضا فانا نرى الدلائل القوية في بعض المسائل العقلية متعارضة مثل مسئلة الجوهر الفرد فانا نقول ان
كل متحيز فان يمينه غير يساره وكل ما كان كذلك فهو منقسم ينتج ان كل متحيز فانه منقسم ثم نقول لم
يكن حاصلا بعضه واذا كان غير منقسم كان اول عدمه في ان اخر متصل بان وجوده فلزم تتالي الانات
ويلزم منه كون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى فهذان الدليلان متعارضان ولا نعلم
جوابا شافيا عن احدهما ونعلم ان احد الكلامين مشتمل على مقدمة
باطلة وقد جزم العقل بصحتها ابتداء فصار العقل
مطعونا فيه انتهى ثم اخذ في تفصيل هذه
الوجوه بكلام طويل كما هي عادته
نقل من كتاب الدرة النجفية
[illegible]

ن فيهما آلهة الا الله
يولد ولم يكن له
سلين وصلى الله على
ع بمودان خضرت درد
اجعلني اخشاك
بارك لي في قدرتي
يقين في قلبي والاخلا
بصري الوارثين
اللهم اكشف كربي
الدرجة العليا
كنت عن خلقي غنيا
حسنت في نفسي
من كل خير اتيتني
ني واعزني ربي
محمد واعني على نوائب
اكفني شر العيال

من فيهن لك ما بينهن وما تحت الثرى لك احصيت كل شيء واحطت به علما وانت تزيد في الخلق ما تشاء وانت لا تسئل عما تفعل وهم يسئلون وانت الفعال لما تريد وانت القريب وانت البعيد وانت السميع وانت البصير وانت الماجد وانت الواجد وانت العليم وانت الحكيم وانت الغني وانت الكريم وانت البار وانت الرحيم وانت القادر وانت القاهر لك الاسماء الحسنى كلها وانت الجواد الذي لا تبخل وانت العزيز الذي لا تذل وانت الممتنع لا ترام فيسبح لك ما في السموات والارض وانت بالخير اجود منك بالشر انت ربي ورب ابائي الاولين انت تجيب المضطر اذا دعاك انت نجيت نوحا من الغرق وانت غفرت لداود ذنبه وانت نفست عن ذي النون كربه وانت كشفت عن ايوب ضره وانت رددت موسى على امه وانت صرفت قلوب السحرة اليك حتى قالوا امنا برب العالمين وانت ولي نعمة الصالحين لا نكر منك الا الحسن الجميل وما لا نذكر اكثر لك الالاء والنعم وانت المحسن المجمل لا نبلغ مدحتك ولا الثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك سبحانك وبحمدك تباركت اسماؤك وجل ثناؤك ما اعظم شانك واجل مكانك وما اقربك من عبادك والطفك بخلقك وامنعك بقوتك انت اعز واجل واسمع وابصر واعلى واكبر واظهر واشكر واقدر واعلم واخبر واكبر واعظم واقرب واملك واوسع وامنع واعطى واكرم وافضل واحمد من ان يدرك العيان عظمتك او يصف الواصفون صفتك او يبلغ غايتك اللهم انت الله الذي لا اله الا انت اجل من ذكر واشكر من عبد وارءف من ملك واجود من سئل واوسع من اعطى تحلم بعدما تعلم وتعفو وتغفر

بينهما
الباري
حين
العيون
شكره